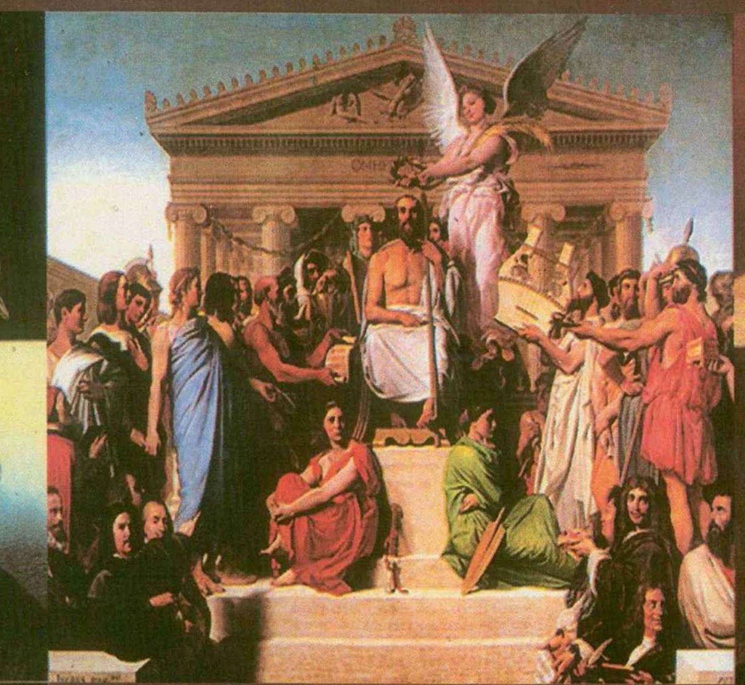
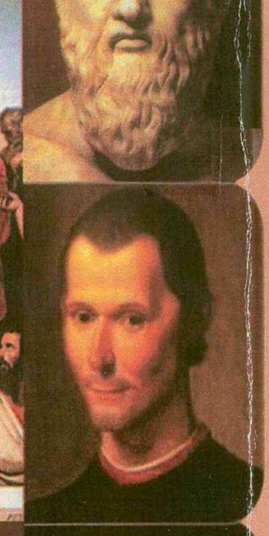
روبرت تسيمر Robert Zimmer







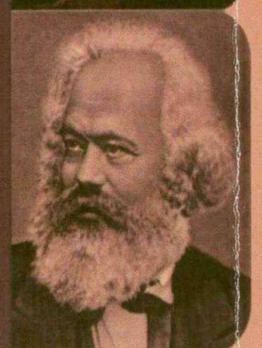




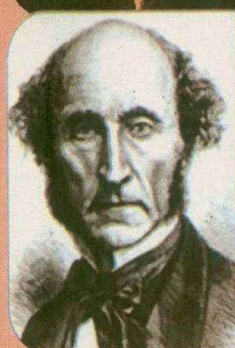
في صحبة الفلاسفة

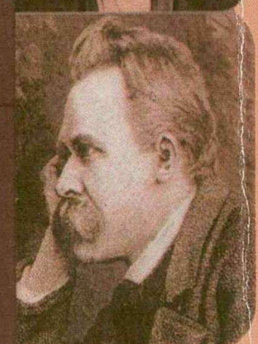
مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة





الجزء الأول





ترجمة

الأستاذ الدكتور

عبد الله محمد أبو هَشه

دار الحكمة

لندن

في صحبة الفلاسفة

مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة

الجزء الأول

تأليف : روبرت تسيمر

ترجمة: د. عبد الله محمد أبوهشّه



دار الحكمة

لندن

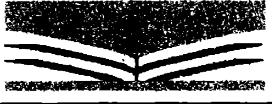
- في صحبة الفلاسفة
مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة
- **المؤلف:** روبرت تسيمر
- **ترجمة:** د. عبد الله محمد أبو هَشّة
- **الجزء:** الأول
- **الطبعة:** الأولى ٢٠١١
- **الناشر:** دار الحكمة ـ لندن
- **التصميم:** شركة Presstop ـ لندن

ISBN: 1 904923 86 0

Robert Zimmer: Das Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken. 3. Auflage. Deutscher Taschenbuch Verlag. Nr. 34118. München. Februar 2005 (Originalausgabe September 2004).

ISB 3-423-34118-1

DAR ALHIKMA
Publishing and Distribution



Chalton Street, London NW1 1HJ Tel: 44 (0) 20 7383 4037 Fax: 44 (0) 20 7383 0116 **88**

E-Mail: hikma_uk@yahoo.co.uk Website: www.hikma.co.uk

تعريف الناشر الألماني بالكتاب

هذا الكتاب :

إنها كتب صنعت التاريخ، وتسكن في عالم اليوم أرفف المكتبات وفي الغالب الأعم لا تقرأ : إنها الأعمال الفلسفية الرائدة مثل كتاب (نقد العقل الخالص) لكانت، أو كتاب (هكذا تحدث زارادشت) لنيتشه.

لذلك أخذ الفيلسوف الدارس المتخصص روبرت تسيمر على عاتقه عرض هذه الكتب العسيرة في أسلوب جذاب. إنه يأخذ القارئ في زيارة قصيرة لعوالم ستة عشر عملا من الأعمال المركزية التي صنعت تاريخ الفلسفة، ابتداءً من جمهورية أفلاطون حتى نظرية العدالة لجون راولس. وبذلك يعرض الأفكار الجوهرية لكل كتاب، ويشرح الأطر والظروف الثقافية والسياسية لنشأته، كما يوضح بدقة الصلة بين حياة المؤلف وتفكيره.

إنها حقا رحلة علمية فلسفية ثقافية، كما أنها رحلة ممتعة في آن واحد.

المؤلف :

الأستاذ الدكتور روبرت تسيمر من مواليد عام ١٩٥٣م، درس الفلسفة واللغة الإنجليزية وآدابها، وعمل بالتدريس في الجامعة، وفي برامج تعليم الكبار، وهو يعيش في برلين ككاتب حر.

المترجم:

الأستاذ الدكتور عبدالله محمد أبوهشّه أستاذ الأدب الحديث والمقارن بجامعة الأزهر من مواليد عام ١٩٤٤م، درس الأدب العربي في جامعة الأزهر، والأدب الألماني في جامعة فيلهلم الفستفالية بمدينة مونستر بجمهورية ألمانيا الإتحادية. مؤسس قسم اللغة الألمانية بجامعة الأزهر فرع البنات ورئيسه من ١٩٩٦ حتى ٢٠٠٩م. له العديد من المؤلفات بالعربية والألمانية وعدد من الترجمات.

بيانات الكتاب بالألمانية:

Robert Zimmer: Das Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken. 3. Auflage. Deutscher Taschenbuch Verlag. Nr. 34118. München. Februar 2005 ،Originalausgabe September 2004).

ISB 3-423-34118-1

الفهرس

تأملات عند الدخول
في بوابة بيت الفلاسفة

تستدعي بوابة بيت الفلاسفة عند الدخول منها التفكير في بناء فخم مهيب . فلقد ارتقى بيت الفلاسفة عبر ٢٥٠٠ عام إلى مكانة لا يمكن تجاهلها . لكن الكثيرين يخجلون من الدخول في هذا البيت . فالمداخل غير واضحة المعالم، كما أنها تبدو شديدة الصعوبة، حتى أيضا عند التعرف على أجزاء محدودة العدد فقط من هذا البيت . والعمل الفلسفي الكبير يماثل في هذا البيت شقة مجهزة بصورة فنية خاصة وثرية . إن عددا من السكان التقليديين أي علماء الفلسفة يعالجون غالبا على مدى عشرات السنين ركنا واحدا فقط من هذا البيت . إنهم سوف يصرون على أن الإنسان لن يفهم عملا رائدا من الأعمال الفلسفية إلا إذا ناقشه وحاوره مدة طويلة عدة مرات، وسوف يرفضون أي قول بأن مثل هذا الكتاب يمكن فهمه وشرحه بصورة قريبة من استيفاء القصد .

ولذلك يجب القيام بجولة أولى في هذا البيت، وإلقاء نظرة على الأماكن الهامة اللافتة للنظر كل على حدة، وتكوين تصور عن وضعها وعمارتها وتجهيزها . بعد ذلك يمكن لكل إنسان أن يقرر بنفسه، إلى أي هذه الأماكن يريد أن يعود مرة أخرى، حيث يرغب في قضاء بعض الوقت .

إن الست عشرة مقالة التي بين أيديكم في هذا الكتاب تريد بدقة اصطحاب القارئ إلى مثل هذه الجولة . وليس من المطلوب لمثل هذه الجولة إعداد أو تدريب، ولا يلزم لها ألقاب ولا شهادات . فليس الهدف من الكتاب

تحليلات بحثية عميقة وإنما تعريف أولي في جو مريح. وبذلك فإن الكتب الصعبة الجافة، ستبدو أمامنا من هذه الزاوية الأكثر جاذبية. كل هذه الكتب لها تاريخ شخصي خاص جدا بها، كما أنها تتناول قضايا ستبدو في ضوء هذا المنظور جديدة وهامة، بعد أن تم إزاحة الغبار الأكاديمي عنها.

إن البوابة، مهما بدت فخامتها هي المدخل الطبيعي المريح للبيت. إن من امتنع حتى الآن عن عبور العتبة، سوف يكتشف أن بوابة بيت الفلاسفة تنفتح لكل إنسان أتى إليها ومعه حب الاستكشاف، والاهتمام، وبعض الوقت. ولسوف يلاحظ بعد خطوات قليلة أن حجرات هذا البيت لم تجهز لجماعة صغيرة مختارة، وإنما لكل من هو مستعد لقبول هذه الأفكار، التي ربما تبدو للوهلة الأولى غير معتادة، لكنها ستثبت عند النظرة الفاحصة أنها جديرة بإعمال العقل فيها إلى أقصى حد، بل إن بعض هذه الأفكار ربما لا يكون بعيدا عن أفكارنا الخاصة.

إننا لن نعدم عددا من المتخصصين، الذين سيشيرون إلى عدد ليس بالقليل من الأعمال الفلسفية الهامة، التي لم نتناولها بالعرض في هذا الكتاب. لكن هذا الكتاب يتناول بالعرض مختارات من هذه الأعمال محدودة العدد لا غير، دون ادعاء الشمول أو الكمال.

كل المختارات من هذا النوع موضوع أخذ ورد. كما أنه لم يتم دائما في هذا الكتاب اختيار الأعمال الفلسفية، التي تحتل مكان الصدارة في الدراسات الجامعية، وإنما تم اختيار الأعمال الفلسفية التي تخطى تأثيرها ميدان الفلسفة إلى حد كبير، واكتسبت قراءً، وبذلك فإن المأمول من اختيارها للعرض في هذا الكتاب، أن تثير اهتمام قراءٍ جدد أيضا للوهلة الأولى عند الاطلاع عليها. إن بوابة الفلاسفة ليست فقط مدخلا لبيت عظيم، وإنما هي أيضا مدخل لبيت ممتع مفتوح.

روبرت تسيمر

أهمية الكتاب للثقافة العربية

لا يوجد في المكتبة العربية على حد علمي كتاب يحلل بعمق ويعرض في شمول الكتب الفلسفية الرائدة، التي تمثل منعطفات هامة، وتحولات جذرية في الفكر الإنساني. وهذا الكتاب يتناول ستة عشر عملا فلسفيا رائدا في جزئه الأول، ومثلها في جزئه الثاني، مما يجعله أهم كتاب في ميدانه، إذ أنه يكون بذلك قد قدم للقارئ العربي كل الكتب الرائدة في تاريخ الفلسفة الغربية.

لذلك تسد ترجمة هذا الكتاب فراغا مهماً، وحاجة واضحة لدى القراء والمتخصصين العرب، للتعرف على هذه الكتب، وعلى ماتحتوي عليه من نظريات فلسفية ورؤى فكرية، مثلت المحرك الدائم للتغيرات التاريخية الكبرى على مر التاريخ.

عبدالله محمد أبوهشّه

الحلم بالملوك الفلاسفة

أفلاطون: الدولة المثالية
(من ٣٩٩ إلى ٣٤٧ ق. م.)

لا يحلم الإنسان لنفسه وحده فقط، وإنما توجد أيضا أحلام إنسانية جماعية، ترسم صورة عالم متحرر سعيد، خال من الألم. لقد تناول كل من الدين والفلسفة والفن هذه الأحلام بالحديث عنها دائما وبصورة متجددة وتحديد معالمها. وينتمي إلى الأحلام الإنسانية القديمة أيضا الحلم بالدولة المثالية نموذجا للنظام العادل المتكامل للحياة الإنسانية المشتركة.

ومن بين الأعمال الفلسفية، التي أعطت لهذا الحلم شكله العقلاني، يعتبر العمل الفلسفي الرئيسي للفيلسوف الإغريقي أفلاطون المعروف في العربية بالجمهورية (الدولة) (Politeia) أشهر هذه الأعمال.

كمايعتبر كتاب الجمهورية (الدولة) أول ما وصلنا عن تخيل الدولة المأمولة على الإطلاق. لقد حاول أفلاطون بكتابه هذا إحداث نقلة كبيرة، فهو أراد أن يربط فيه السياسة بالأخلاق، والغيبيات بالدين، والتأويل العقلي للعالم بالأساطير. وبعبارة أخرى فإن دولة أفلاطون أحيت مطلب ربط النظام السياسي بقوانين الواقع الحقيقية الدائمة، كما أنها أول مشروع كبير للنظام السياسي في تاريخ الفلسفة الأوربية. لقد قام السابقون على أفلاطون بضبط النغمة الأساسية في الحفلة الموسيقية (الكونسرت) كثيرة النغمات، أما

أفلاطون فقد قام بعزف المقدمة في هذه الحفلة. يمثل السؤال عن قضية العدالة نقطة البداية في هذا الكتاب، الذي يقود أخيرا إلى وصف النظام العادل بأنه الذي يبني على أسس ثابتة تماما، بحيث تستطيع أن تصمد دون تغيير على مر العصور. كما يوجد في مركز هذا النظام العادل تصور: هو أن الدولة سيحكمها حقيقة أفضل العناصر، الذين يتميزون بالحكمة والكفاءة معا، ذلك لأن أفلاطون لم يكن يحلم بالدولة المثالية فقط، وإنما كان يراوده الحلم بالملوك الفلاسفة، الذين يجمعون بين الحكمة والسلطة معا. فهؤلاء الملوك الفلاسفة ليسوا قادة سياسيين فقط، وإنما هم قادة روحيون في نفس الوقت، يستطيعون قيادة الناس إلى طريق الحقيقة المطلقة. لقد ظل هذا الحلم عبر التاريخ الإنساني كله حلما مغريا لا يمكن إلغاؤه، بل إنه مازال يمارس جاذبيته الكبيرة حتى اليوم. ولسوف يصبح هذا الحلم أملا ليس فقط عند الفلاسفة، وإنما أيضا عند كثير من الناس، الذين عايشوا الأحداث على مسرح السياسة شجارا أبديا مجدبا، أو تفاوضا من أجل اقتسام المناصب، أو مركز قوة على حساب مصالح المواطنين. أليست فكرة مغرية، أن نعيش في دولة، يحكمها من هم أفضل المؤهلين لذلك، والذين يستطيع الإنسان أن يثق فيهم على كل المستويات.

ومع كل ذلك فإن دولة أفلاطون ليست دراسة جافة، وإنما هي مناقشة صاغها في مشاهد ذات مستوى فني عال، حين يتحول فيها سقراط ـ أستاذ أفلاطون ـ إلى شخصية أدبية في الكتاب، حيث يقوم بدور الراوي والمتحدث الرئيسي، أما أفلاطون فيظهر هنا شاعرا وفيلسوفا. ويبدأ صوت سقراط في الظهور فورا منذ السطر الأول، مما يجعل القارئ يشعر بأنه أمام رواية:

«لقد ذهبت أمس مع جلاوكون، ابن ارستون، إلى بايرايوس، لكي نصلي للإلهة أولا، بعدها أردت في الوقت نفسه أن أرى الاحتفالية، وكيف سيتم القيام بها، لأنهم يقومون بها الآن لأول مرة».

إن أفلاطون يقدم لنا هنا مشاهد وأشخاصا يعرفها معرفة وثيقة. فسقراط ينتقل من أثينا إلى ميناء بيرويْس، الذي يبعد عدة كيلو مترات عن أثينا، ليشارك في احتفالية عيد تعظيم الإلهة أثينا، وفي صحبته جلاوكون، أحد إخوة أفلاطون. وعندما يريد سقراط بعد فترة من الزمن أن يبدأ رحلة العودة، يلح عليه الأصدقاء والمعارف، منهم أداميانتوس أخ آخر لأفلاطون، وبوليمارخوس ابن التاجر الثري كيفالوس أن يظل في بيرويْس، ليتناولا الطعام معا، ويشاركهم في مناقشاتهم، ويشاهد معهم الاحتفالات الليلية القادمة. وفي بيت كيفالوس يدور فيما يأتي أحد الحوارات بين سقراط وبين مشاركين متعددين، تبادلوا فيه وجهات النظر حول العدالة، كما طرحوا تصوراتهم عن أسس النظام الاجتماعي العادل.

أما أن حوارات أفلاطون يمكن قراءتها حتى اليوم، ليس فقط على أنها فلسفة، وإنما أيضا على أنها أدب، فإن هذا يتفق تماما مع مقاصد المؤلف. فلقد ورد عن الشاب أفلاطون أنه قد اشترك في مسابقات أدبية. أما عن أن السياسة تلعب دورا كبيرا في كتابه، فإن هذا ليس من قبيل الصدفة. فلم يكن أفلاطون ابنا فقط لأثينا، المدينة الأهم في اليونان القديمة، لكنه كان ينتمي أيضا لعائلة من أعرق عائلات هذه المدينة. إنه سليل الصفوة السياسية العريقة، غير أن سيطرتها قد أزيلت في القرن الخامس قبل الميلاد من خلال الإصلاحات، التي قام بها رجل الدولة وابن أثينا العظيم بيريكليس. فلقد أدخل بيريكليس الديموقراطية، وحدّ من التأثير السياسي للطبقة الأرستقراطية. في الحرب البيلوبونية، التي بدأت عام ٤٣١ ق.م. قبل ميلاد أفلاطون بأربع سنوات خسرت أثينا مكانتها السياسية المتميزة داخل اليونان القديمة لصالح منافستها إسبارطة.

لقد كانت عائلة أفلاطون على صلة وثيقة بالتطورات السياسية المضطربة، التي تبعت ذلك. فالأقلية الحاكمة القديمة قد حافظت على موقف محدد

معادي للديموقراطية، وتعاطفت أثناء الحرب مع الدولة العسكرية المستبدة في إسبارطة. وعندما ألغى الاسبرطيون الديموقراطية الأثينية مرة أخرى بعد الحرب في عام ٤٠٤ ق.م.، أقاموا نظاما عميلا، يتكون من المنتمين إلى الطبقة العليا القديمة في أثينا. فكان منهم بجانب خارميديس وكريتياس اثنان من أخوال أفلاطون. لقد أقام هذا النظام المسمى بنظام (الثلاثين طاغية) سلطة مستبدة، لكن الديموقراطيين أطاحوا بها سنة ٤٠٣ قبل الميلاد.

لقد ارتبطت الحركة التنويرية الفلسفية للسفسطائيين بقوة بالديموقراطيين. لقد كان هدفهم بالتحديد هو جعل الفلسفة قابلة للتعليم، وأيضا تسليح المواطن البسيط بالحجج، التي تجعله قادرا على إثبات ذاته في مواجهة الأرستقراطية العتيدة. فقد كانت قيادات السفسطائيين ضمن مستشاري بيريكليس. لذلك لم يكونوا محبوبين من الطبقة العليا القديمة، لأنهم شككوا في أن سريان القوانين يمكن إقامة الدليل على صحته من العرف والتقاليد. لقد قالوا بأن القوانين ليست إلا اتفاقيات ومعاهدات، يمكن تغييرها في أي وقت.

إن أفلاطون الشاب كان بسبب تقاليد عائلته وقناعته الشخصية محافظا. فقد نظر إلى كل من الديموقراطيين الأثينيين وأيضا السفسطائيين دائما على أنهم أعداء. وفي نفس الوقت تمسك بأنه يجب أن يوجد في المجتمع تحديد واضح بين «فوق» الأعلى و«تحت» الأدنى، وأن السلطة السياسية يجب أن يمارسها ويتولاها الأفضل، وأن جماهير الشعب ليست مؤهلة للقيادة والسيادة. طبقا لأقواله كان لدى أفلاطون في البداية ميل كبير إلى ممارسة النشاط السياسي. لكن عندما عرض عليه خالاه المشاركة في العمل السياسي أثناء حكم الطغاة الثلاثين امتنع عن ذلك. فطريقة حكم الطغاة الثلاثين قد أثارت نفوره. لقد اقتنع بأن الطبقة العليا العريقة قد فشلت في مهمتها، التي هي الحكم بالعدل.

كان السبب الحقيقي لرفضه هو تعرفه على سقراط وميله للفلسفة. فمعرفته بسقراط بدأت عندما كان عمره أربعة عشر عاما، وعندما بلغ العشرين من عمره صار واحدا من حلقة تلاميذه.

لقد أتى سقراط أساسا من دوائر السفسطائيين. فهو مثلهم قد حمل الفلسفة إلى الشارع، ووثق في العقل أكثر من ثقته في الأعراف والتقاليد، لكنه اختلف عن السفسطائيين في نقطة حاسمة: لقد اعتقد بأنه توجد مقاييس محددة وسارية عموما للسلوك الإنساني، وأن السلوك الفاضل يرتكز على العلم والمعرفة. في الأحاديث التي ساقها إلينا أفلاطون في كتاباته المبكرة، يسأل سقراط عن مثل هذه المقاييس، لكن كل هذه الأحاديث تنتهي بلا نتيجة. أفلاطون كان واحدا من التلاميذ الذين تلقوا أسئلة سقراط، ثم حاولوا أن يجدوا إجاباتهم الخاصة عليها.

كان من بين هؤلاء التلاميذ كثير من شباب الأرستقراطيين، مما جعل الحكام الديموقراطيين ينظرون إلى ذلك بريبة وتوجس. إن الأسباب النهائية لحكم الديموقراطيين في عام ٣٩٩ ق.م. على سقراط بالإعدام، ربما لن تتضح أبدا. فالتهمة بأنه أغرى الشباب بالإيمان بآلهة غريبة عنهم، وبأنه قد انحرف بهم عن طريق الفضيلة، هي أيضا تهمة سياسية على أي حال، لأن كل جماعة إغريقية أقامت تماسكها من خلال عبادة دينية محددة. فالدين والسياسة مرتبط كل منهما بالآخر ارتباطا وثيقا.

إن إعدام سقراط بتجرعه كأس السم كان حدثا حاسما، ومَثل نقطة التحول في حياة أفلاطون. فقد اعتبر نفسه وصيا على تركته الفلسفية. ومثل كثير من تلاميذ سقراط،غادر أفلاطون أثينا، لأنه كان يجب عليه الخوف من المطاردة السياسية، فاتجه إلى الترحال طيلة عشر سنوات. زمن المهجر الذي اختاره بنفسه هذا قد تحول إلى زمن التبادل العقلي والخبرات الجديدة.

اتجه أفلاطون أولا لمدة ثلاث سنوات إلى مدينة ميجارا القريبة من أثينا، حيث انزوى فيها أيضا أويكليد، أحد تلاميذ سقراط المعروفين، كما قادته رحلات أخرى إلى كيريني وتارينت ومصر. وبدأ في تأليف حواراته الفلسفية، التي جعل سقراط المتحدث الرئيسي فيها، والتي استعاد فيها آراء سقراط التاريخي دون تغيير يذكر. واحدة من أوائل هذه الكتابات، الدفاع، وتحتوي على دفاع سقراط عن نفسه أمام المحكمة، ويمكن قراءتها على أنها محاسبة أفلاطون اللاحقة لديموقراطية أثينا. يظهر موضوع العدالة في الكتابات المبكرة دائما المرة تلو الأخرى. وبينما يؤكد السفسطائيون دائما، أنه لا توجد عدالة من حيث هي، وإنما هي مرتبطة بالمنافع والمصالح، يحتوي الحوار (جورجياس) الذي يحمل اسم أحد المشاهير السفسطائيين على نظرية سقراط: «أن تعاني الظلم خير من أن تظلم». أما أن العدالة شيء يتخطى احتياجات ومصالح الفرد، فإن ذلك هو اقتناع أفلاطون. في نفس وقت كتابة (جورجياس) تقريبا، كتب أفلاطون حواراً لم ينشره إطلاقا كعمل مستقل، وقد سماه المتخصصون (ثراسيماخوس). إنه يعرض فيه الحوار الذي دار بين سقراط والسفسطائي ثراسيماخوس حول تعريف فضيلة العدالة. وهو هنا أيضا يعارض الرأي القائل بأن العدالة يمكن أن تتطابق مع مصالح السلطة. أما ربط أفلاطون لمشروع الدولة المثالية بموضوع العدالة، فإن لذلك علاقة مؤكدة بأهم رحلاته، التي قادته إلى جنوب إيطاليا، الذي كان آنذاك جزءا من بلاد اليونان القديمة. وكانت سمعته ككاتب فلسفي قد سبقته إلى هناك. لقد عاش في هذا المكان، في القرن السادس قبل الميلاد، واحد من أكبر الفلاسفة الإغريق القدماء هو فيثاغورس، مؤسس المدرسة الفيثاغورسية، والذي كان ينظر إليه على أنه ساحر يقترب من الألوهية. لقد اهتم تلاميذه بالبحث المتعمق في الرياضيات والموسيقى، لأنهم اعتقدوا أن الحقيقة يمكن تصويرها في تركيبها العميق بدقة في التناسق الموسيقي

وعلاقات الأرقام، التي يستطيع الإنسان أن يعبر بها عنها. كما أنهم تمسكوا بالإيمان بتناسخ الأرواح، هذا الإيمان الذي اكتسبوه من تعاليم التأمل الروحي ذات المصادر الشرقية. أثّر هذا المزج بين التفكير العقلاني والتفكير الصوفي كثيراً في أفلاطون، حتى أنه انتوى أن يلتقي بالفيثاغورسيين ويتناقش معهم.

كانت زيارة أفلاطون لمدينة سيراكوسا في صقلية، هي التجربة الأكثر عمقاً وتأثيراً في رحلته، تلك المدينة التي كانت وقتها مستعمرة إغريقية قوية، والتي وصل إليها في سنة ٣٨٩ قبل الميلاد. وكان حاكمها ديونيسيوس الأول قد ألغى الديموقراطية فيها، وحولها إلى دولة عسكرية، مرتبطة بعلاقات قوية مع إسبارطة. وتوافق هذا مع الموقف المبدئي لأفلاطون، المعادي للديموقراطية، والمتعاطف مع إسبارطة. لقد كان ديونيسيوس يتلاعب أيضا بشغف بثقافته الفلسفية، وقيل عنه بأن قد سمى بناته الثلاث بالأسماء التالية: «فضيلة» و«عدالة» و«حكمة».

لقد ظل أفلاطون ضيفا لدى حاكم سيراكوسا حوالي عامين، هذا الحاكم لم يثبت أنه حاكم عادل، كما تصوره أفلاطون. فالحياة في قصر الحكم كانت متناقضة تماما مع البلاغة الفلسفية التي يتحدث بها ديونيسيوس. لذا يشتكي أفلاطون في خطاباته من الفجور والولائم الليلية الدائمة. ويتحول الأمر إلى أزمة بين السلطة والعقل. فمحاولة أفلاطون أن يمارس تأثيره كمستشار سياسي فلسفي، ويوجه ديونيسيوس إلى التبعات العملية للحكم المبني على مقاييس أخلاقية، فشلت فشلا ذريعاً. لم يكتم ديونيسيوس احتقاره لذاك المثقف، الذي أراد أن يصحح له آراءه، بينما وصف أفلاطون هذا الحاكم بأنه طاغية. وتتباعد الطرق حتما بين الدكتاتور والفيلسوف. وتحكي بعض المصادر أن ديونيسيوس قد وجه سفينة أفلاطون إلى مدينة إيجينا، التي كانت في حالة حرب مع أثينا، ولذلك تعامل مواطني أثينا

كأسرى حرب في درجة العبيد. ويقال بأن أحد أصدقاء أفلاطون قد اشتراه في النهاية، وأعاده إلى أثينا. وقد قام أفلاطون في السنوات التالية أيضا برحلتين إلى سيراكوسا، انتهت كل منهما بالشجار والفشل.

إن التجربة المخيبة للآمال، التي هي أن الفيلسوف لا يستطيع أن ينتظر الاحترام من ذوي السلطان السياسي، لم تصرف أفلاطون عن مواصلة تعميق تصوراته السياسية. لقد أسس مدرسته الفلسفية الخاصة، التي اشتهرت باسم «الأكاديمية» بالقرب من بوابات المدينة، في سنة عودته إلى أثينا عام ٣٨٧ ق.م.، وهنا بدأ كتابه الأساس عن الدولة العادلة يتشكل، وذلك في السنوات التالية بعد رحلته الأولى إلى سيراكوسا.

لقد كان حقا إنجازا لأفلاطون، أن يبين الدواعي الفلسفية لمذهبه المحافظ، وأن يستخلص النتائج من تجربته الشخصية العميقة. إنه رسم صورة لمجتمع، تم فيه وضع الحدود بين الحكام والمحكومين بوضوح، وتأسس فيه وضع السلطة على مبادئ ثابتة وليس على التقاليد. إن هذا المجتمع المشترك ينبغي أن يكون جماعة تحكمها الصفوة، التي تستحق هذا الاسم، وليست الصفوة الطاغية، التي تسيء استخدام السلطة مثلما فعل ديونيسيوس أو الطغاة الثلاثون في أثينا. إن كتاب الجمهورية (الدولة المثالية) قد تم تأليفه ليكون سداً فلسفياً قوياً ومنيعاً في مواجهة تحدي نهضة تيار الأفكار السفسطائية. والآن يتحدث أفلاطون في موضوعه، وفيه يتحول سقراط إلى دمية ناطقة، أي إلى مبشر بآراء أفلاطون التعليمية. بذلك يبني أفلاطون على الحوار القائم بين سقراط وثراسيماخوس حول العدالة، الموضوع في بداية الكتاب، والذي يمكن قراءته على أنه مقدمة له. في رأي ثراسيماخوس، أن ما يتحدد من خلال القوانين على أنه عدل، يجب أن يكون في الحقيقة متطابقا مع ما يفيد الحكام سياسيا. كما أنه يؤمن من جانب أخر بأن هذا الذي يسمى عادة ظلما، يجب أن ينظر إليه غالبا وفي الحقيقة، على أنه حكمة وفضيلة،

لأنه يخدم المصالح الذاتية الخاصة. وبذلك فإن ثراسيماخوس يدافع عن الموقف السفسطائي النموذجي القائل:

إن المعايير والقيم ليست لها صفة الخلود، وإنما هي متغيرة ومرتبطة ومتوقفة على المصالح والتقاليد والاتفاقيات.

وفي المقابل يرى سقراط أن العدالة فن أو مهارة، تشبه فن الطب، وتطبق حسب قواعد ثابتة أيضا في مفهوم المرضى أي المواطنين. فالعدالة كفضيلة للإنسان الفرد شيء يشبه صحة الروح، وهذا يعني أن القوى العقلية والنفسية للإنسان يجب أن توجد في نظام محدد.

إن هذا الرأي هو نقطة انطلاق أفلاطون إلى مناقشاته التالية في كتابه «الدولة»: فالعدالة عنده هي نوع من النظام الثابت. إنها فضيلة جوهرية في الأساس، تشمل الأهداف والاحتياجات، لكنها تجمع أيضا كل فضائل الإنسان الأخرى مع بعضها البعض في علاقة محددة. فكتاب الجمهورية «الدولة» ما هو إلا محاولة لوصف هذا النظام وهذه العلاقة في شكل نموذج لمجتمع.

في الكتاب الثاني من «الدولة» ينقل فكرته عن العدالة، كنظام للروح الإنسانية إلى المجتمع. ففي النظام الاجتماعي طبقا لرأي أفلاطون يمكن التعرف على نظام الروح كما لو كنا ننظر في عدسة مكبرة. لقد حدد وجهته في ذلك ناحية نظام «المدينة الدولة» «Polis» في اليونان القديمة. فعنوان كتابه «Polteia» والذي يعني حرفيا: «درس ‹المدينة الدولة› » يتوافق مع ذلك. لم تكن ‹المدينة الدولة› دولة بالمفهوم الحديث للدولة، وإنما كانت دولة مكونة من مدينة واحدة، يمكن مقارنتها نوعا ما بأحد الكانتونات السويسرية. لذلك تظهر «Polis» في الترجمة الألمانية لكتاب أفلاطون أحيانا على أنها «دولة» وأحيانا على أنها «مدينة». لم يكن يتمتع بحق الانتخاب في «المدينة الدولة» إلا من يسمون بالمواطنين «الأحرار» فقط،

الذين لا يشملون النساء ولا العبيد. كانت العبودية عند أفلاطون مؤسسة معتادة تماما ولا خلاف عليها. لكنه رفع مكانة النساء في دولته المثالية، لأنهن نلن فيها حق الانتماء إلى الطبقة الحاكمة مثل الرجال.

بعد ذلك يوضح أفلاطون بدقة أكثر مفهومه للعدالة على أنها سلامة الروح. فالروح عنده في اليونانية «Psyche»، هي دائرة وملتقى كل القوى العقلية والوجدانية. ثم يفرق بين قدرات ثلاث مختلفة تشتمل عليها الروح هي: العقل والإرادة والغرائز، ويلحق بها ثلاث فضائل هي: الحكمة والشجاعة وتدبر العواقب. يرى أفلاطون أن الإنسان على وجه الخصوص كائن عاقل، وهذا يعني أن العقل يجب أن تكون له الأسبقية على القدرات الأخرى. فالنظام الروحي العادل يتحقق فقط عندما يسيطر العقل بمساعدة الإرادة على الغرائز.

وهذا يعني في الوصف السياسي، أن العقل يمثل الحاكم، والإرادة تمثل الحراس والموظفين، أما الغرائز فتمثل الشعب المحكوم. فصورة التدرج الهرمي للسلطة، التي يقف العقل على قمتها، هي التي تحدد تصور أفلاطون للدولة المثالية بدقة. إن مفتاح تصوره للعدالة يرتكز على الفكرة الأساسية القائلة، بأن العقل هو الحاكم الطبيعي للإنسان الفرد وللدولة على السواء. فالعدالة والحكمة والشجاعة والتدبر تمثل عند أفلاطون «الفضائل الأساس» الأربعة، بينما تحدد العدالة العلاقة التوافقية بين هذه الفضائل.

بعد أن يربط أفلاطون فضائل محددة بطبقات اجتماعية محددة، يصل إلى تصوره عن مجتمع الطبقات الثلاث: ففي أعلى القمة توجد مجموعة من الحكام المزودين بسلطة ملكية، والذين تحيط بهم طائفة المحاربين، التي تسمى «الحراس». وتبقى بعد ذلك الجماهير الغفيرة من المواطنين الأحرار أرباب العمل، الذين لا يشاركون في الحكم. أما الفضيلة، التي يجب أن يتحلى بها الحكام، فهي الحكمة: فهم يتخذون كل القرارات الهامة.

وفضيلة الحراس هي الشجاعة: يجب أن تكون لديهم القدرة على مواجهة الأخطار الداخلية والخارجية. وفضيلة المحكومين هي التدبر والتبصر: فعليهم كبح جماح غرائزهم، وأن يمارسوا الاعتدال والطاعة. إن الحكام والحراس مرتبطون بصورة وثيقة: هم يكونون معا الطبقة الحاكمة، وتربيتهم مشتركة، ومصالحهم واحدة في المحافظة على نظام الدولة. إن جمهورية أفلاطون دولة عسكرية مثل اسبارطة، لها جيش عامل، لا يحميها فقط من أعداء الخارج، وإنما يجب عليه أيضا أن يقضي على الاضطرابات الداخلية.

يرى أفلاطون أن العدالة مرتبطة ارتباطا تاما بالاستقرار، وهو الاستقرار مثلما في التعاليم الفيثاغورسية كتدرج هرمي متعدد الأصوات، لكنه مرتب ومنظم عقليا، وأي انحراف عنه يمثل اضطرابا. وتعدد الأصوات يعني في لغة السياسة بناءً هرمياً واضحاً راسخاً، غير قابل للتغيير للطبقات المختلفة. فالخلافات السياسية والثورات، وما أكثرها، تعتبر على عكس ذلك علامات للظلم.

يولد المواطنون في دولة أفلاطون منتمين لطبقتهم. أما الصعود إلى طبقة أعلى، فإنه ممكن فقط في حالات استثنائية قليلة. إن مبدأ العدالة عند أفلاطون يعني أن: على كل واحد أن يقوم بدوره، وهذا يعني أنه على كل إنسان أن يشغل المكان المخصص له منذ البداية بالطريقة المحددة. هنا يتضح أحد مطالب أفلاطون الهامة، وهو أن الديموقراطية، مثل التي تطبق في أثينا المدعومة من السفسطائيين، يجب أن تفقد شرعيتها تماما.

يصبح الحكم شرعيا على عكس ما في أثينا عندما يحدد العقل هذه الشرعية، وهذا يمكن ضمانه فقط، عندما يخضع الحكام لعملية انتقاء دقيقة. لذلك لا ينال مكانة الحكام في دولة أفلاطون إلا الذين لهم اتصال بالمعرفة في أعلى صورها. وبسبب ذلك فإن تربية الحكام والحراس تكتسب عنده أهمية جوهرية للغاية. وفي ذلك أوصى أفلاطون بالمزج بين التربية الفلسفية والتربية العلمية، مثل التي وضعها بنفسه لأكاديميته، كما أوصى

أيضا بمزج ذلك بتربية عسكرية متقشفة، مثل التي عرفها عن اسبارطة. هذه التربية لا يتولاها الوالدان، وإنما تتولاها الدولة.

لكن أفلاطون يقدم أيضا عناصر جديدة تماما. فالطبقة الحاكمة تمثل نوعا من الجمعية الاشتراكية، فيها الشريك الجنسي وأيضا الممتلكات الشخصية ملكية عامة. فالأشكال المعتادة للأسرة والممتلكات قد تم إلغاؤها هنا. الرجال والنساء هنا متساوون، وهذا يعني أن النساء يستطعن القيام بأعمال الحكام والحراس. لكن لا تسود بين الرجال والنساء حرية اختيار مطلقة للشريك الجنسي. فأسلوب حياة الطبقة الحاكمة أقرب إلى الانضباط والتقشف، لتفادي أي محاولة للإثراء الشخصي أو لتجميع السلطة. كما أن العلاقة الجنسية منظمة بشكل صارم، وذلك لإنجاب أفضل نشءٍ للدولة. وتتم تربية هذا النشء من الكل بصورة جماعية. فأفلاطون يدعو إلى تطبيق علم الصحة الوراثية في مغزاه السياسي، وهو علم تنمية أفضل الصفات الوراثية، كما حاولت تطبيقه الحكومات الشمولية في القرن العشرين.

ترتكز تنشئة الأطفال من بدايتها على تربية مهتمة بالفنون، تصاحبها تمرينات بدنية منتظمة. فالهدف من ذلك تربية نشءٍ مدرب بدنيا، وموثوق فيه عقائديا. إن مجالات التربية الفنية محصورة جدا على أي حال. فالفن غير مسموح له إلا بعرض مضامين مبهجة، وهذا يعني أنها مضامين تقوي الروح الحربية، ولا تهدد صلابة العقيدة. إن ملاحم هوميروس في اليونان القديمة، ذات الشهرة العظيمة بحكايتها عن الخيانة والوحشية والأهوال، أو حكايتها عن المآدب الفاخرة، ليست لديها أية فرصة لتخطي الرقابة في مدينة أفلاطون. فالمسموح به من الموسيقى محصور فقط في الإيقاع الموسيقي الديني القديم لإحدى الممالك القديمة في آسيا الصغرى «phrygische» وفي الإيقاع الموسيقي لإحدى القبائل اليونانية القديمة «dorische»، اللذان يعززان الشجاعة والتدبر.

بينما يقلل أفلاطون من دور الفن، نراه يرفع من مكانة الرياضيات، التي ينظر إليها مثل الفيثاغورسيين على أنها ممهد للفلسفة. لكن مع ذلك لا تنتمي الرياضيات إلى البرنامج الإلزامي، وإنما تقدم فقط للمتطوعين. وبدراسة الرياضيات يبدأ تدريب عقلي خاص، يفصل في النهاية بين الحكام والحراس. يدرس حكام المستقبل محدودي العدد الفلسفة بمجرد بلوغهم سن الثلاثين عاما لمدة خمس سنوات، وبعد ذلك يجب عليهم أن يخدموا في وظائف حكومية متواضعة مدة خمسة عشر عاما. بعد بلوغهم الخمسين عاما يتم تخصيص أفضلهم للنظر في المعرفة الفلسفية في أعلى صورها، وهي «فكرة الخير». حينئذ فقط ينالون مرتبة الحكيم ومعها مرتبة ملك الفلاسفة، ويجب عليهم أن يقسموا حياتهم بين النشاط الحكومي العملي وبين التأمل الفلسفي.

بتوصل أفلاطون إلى «فكرة الخير»، يصل مذهب الأفكار عنده ونظريته عن الحقيقة إلى نتيجتها وتأثيرها. فالنظرية توضح أيضا ما يعنيه أفلاطون بالحكمة والمعرفة العقلية. يشرح أفلاطون نظرية الأفكار، التي توصل إليها، من خلال رمز المغارة، التي تمثل مكانا مركزيا في جمهوريته، وذلك بربطه بين تصوراته السياسية والدينية والغيبية. فالناس يعيشون مثل السجناء في مغارة، تتساقط فيها ظلال أشياء تتحرك خلف حائط يقع وراء ظهورهم. ينظر الناس إلى هذه الظلال على أنها هي الحقيقة. ويتصور الإنسان الآن، أن أحد السجناء قد تحرر من المغارة، وخرج منها إلى ضوء النهار، ورأى بواسطة ضوء الشمس الحقيقة الخالصة، لكنه عاد بعد ذلك إلى المغارة، وحكى ذلك لرفقاء السجن فيها. إنهم غالبا لن يصدقوه في أول الأمر، لأن تجربة الشمس قد زغللت عينيه، كما أنه الآن أيضا يرى الظلال على الحائط بصورة أقل وضوحا عن ذي قبل.

إن المغارة هي عالم إدراكنا الحسي المعتاد، ونحن سجناؤه. أما السجين،

الذي غادر المغارة، فهو الفيلسوف. إنه هو الذي يبين للناس الحقيقة الخالصة. وهذه الحقيقة خارج المغارة، هي عا لم الأفكار. إن كل ما ندركه، يوجد له مثال نموذجي مطابق له في عالم الأفكار أي عالم المثل. فالمناضد الكثيرة التي نراها، توجد لها فكرة المنضدة المثالية، كما أنه يوجد أيضا لكل الأشياء الأخرى التي نراها فكرتها. إن المصطلح الإغريقي المقابل لمصطلح «Idee» هو «eidios» ومعناه الدقيق «شكل مثالي». والأفكار تتواجد أيضا في نظام هرمي متدرج، تقف فكرة الخير على قمته، وهي أعلى مبادئ الحقيقة، كما أنها مقياس للعقل وللسلوك الفاضل.

توجد عند أفلاطون أربعة مستويات لمعرفة الحقيقة: أدنى هذه الدرجات يمثلها الفن ومنه الأدب، الذي يقدم صورة مطابقة للأشياء، التي يمكن إدراكها بالحس. بعد ذلك يأتي بدوره أيضا صورة مطابقة فقط لعالم الأفكار والمُثُل. ويرى أفلاطون في النظر المجرد للبناء والتركيب الرياضي موصلا أو مَعْبرا إلى الأفكار. إن إثبات الحكمة والمعرفة العقلية الخالصة لا يتحققان إلا بمعرفة الأفكار. بتدرج المستويات هذا، يتضح في النهاية أيضا سبب تبوء الفن أدنى مكانة في دولة أفلاطون. وبما أن الفن ويشمل الأدب يقدم صورا مطابقة لصور أخرى مطابقة لعالم الأفكار والمثل، فهو يمثل معرفة مضللة ومن الدرجة الثالثة، وهو مؤهل على كل وجه من وجوهه لأن يلهينا عن الحقيقة الخالصة.

إن عالم الأفكار والمثل بعكس العالم الحسي هوعالم خالد ولا يخضع للمتغيرات. وقد أصبح هذا العالم في استقراره الراسخ مثلا أعلى لنظام الدولة. وبقصر معرفة الأفكار على حكام مدينة أفلاطون، نال هؤلاء المعرفة الحاسمة بشؤون الحكم، التي كانت في صالح تأكيد مكانتهم السياسية. لا يجوز للإنسان أن يتصور هذه المعرفة على أنها عمل عقلي خالص. إنها بالإضافة إلى ذلك نوع من الرؤيا، إنها عملية الكشف. ففي اليونان القديمة

لم يكن قد تم التفريق بدقة بين الفيلسوف والكاهن. هذا يسري أيضا على الملوك الفلاسفة عند أفلاطون. إنهم يمثلون الصفوة المتعلمة «أكاديميا» أحسن تعليم من ناحية، لكنهم من ناحية أخرى لهم وحدهم مثل الكهنة اتصال بالعالم الاستشرافي المتسامي.

إن هذا البعد الديني لدولة أفلاطون، سوف يتحقق تأكيده من خلال نهاية الكتاب. في هذه النهاية يعود أفلاطون للحديث مرة أخرى عن العلاقة بين العدالة والروح الإنسانية. فحتى لو لم يجز أيضا تعريف العدالة بالمصلحة الذاتية، فإنه يوجد بالتأكيد شيء يشبه الثواب للسلوك العادل في الآخرة. لقد تبنى أفلاطون في حواره المسمى «فايدون» نظرية خلود الروح. والآن يضيف إلى ذلك متبعا للتقاليد الفيثاغورسية نظرية تناسخ الأرواح، التي وضعها في نهاية كتابه على هيئة قصة صوفية.

بعد الموت تحوم الروح هائمة في مجال السماء وتكفر هناك عن ذنوبها. بعد ذلك تمنح فرصة أن تختار شكل حياة جديدة، يمكن أن يكون حيوانا أو إنسانا. لقد أراد أفلاطون أن يؤكد بوضوح، أن الحياة العادلة مرتبطة بنظام العالم، الذي لم نعد نستطيع أن نتحدث عنه بالحجج العقلية، وإنما نستطيع أن نتحدث عنه بمساعدة الأساطير.

في القرن العشرين نقد فيلسوف سياسة آخر شهير هو كارل بوبر بشدة جمهورية أفلاطون ودولته المثالية، واصفا لها بالشمولية. إن مصطلحات مثل «العدالة» أو «فكرة الخير» لا ينبغي أن تصرف أنظارنا في الحقيقة عن أن هذه الدولة، ما هي إلا دولة تقودها قلة مصطفاة، وتسيطر عليها الرقابة، وليس مسموحا فيها بالتعليم إلا لقلة فقط من المتمتعين بالامتيازات. أما أفلاطون نفسه، فإنه بمذهبه المحافظ المقصور على الصفوة، لا يمثل عصره على الإطلاق. فمن المأثور عن الفيلسوف ديموقريط، الذي يكبر أفلاطون بأربعين عاما، على سبيل المثال قوله: «إن الفقر في ظل الديموقراطية أفضل

كثيرا مما يسمى بالسعادة في بلاط أصحاب السلطان، مثلما الحرية أفضل من حياة العبودية». فالآراء السياسية كانت أيضا في اليونان القديمة مختلفة إلى حد بعيد.

ومع أن كارل بوبر يمثل أحد نقاد أفلاطون الأكثر حدة، إلا أنه مع ذلك كان مفتونا بالسحر الصادر من هذا المشروع المخطط بفنية عالية لمجتمع متماسك. إن التأثير الهائل لأفلاطون في التاريخ العقلي الأوربي، قد قام بالتحديد على هذه القوة التخيلية. فكتاب «الدولة» قد ألهم كل التفكير الخيالي في الفلسفة الأوربية بشكل حاسم. فقد أدى دوره دائما وبشكل مستمر - في هذا التأثير والإلهام - تصور صفوة حاكمة وحكيمة، وتعيش في نفس الوقت حياة متقشفة.

لقد أصبح كتاب الدولة المثالية مثلا أعلى لكثير من الدول المأمولة. فحتى الهدف الذي صاغه ماركسيو القرنين التاسع عشر والعشرين، وهو الوصول إلى مجتمع خال من الطبقات، يحمل في ذاته أيضا النبتة الخيالية، التي زرعها أفلاطون. لقد قبل أفلاطون التحدي، الذي يطالب بأنه غير مسموح بأن تكون العدالة مجرد كلمة أو مطلب، وإنما يجب أن تكون أيضا مرتبطة بتصور واقعي ملموس لنموذج اجتماعي. وبذلك لم يُثر فقط خيالات فلاسفة العلوم السياسية حتى اليوم، وإنما مس الحلم البشري بجنة تنابلة السلطان السياسية الضارب بجذوره في الأعماق.

طبعات الكتاب:

Platon: Sämtliche Werke، Band 3: Phaidon، Politeia. Übersetzt von F. Schleiermacher. Herausgegeben von W. F. Otto، E. Grassi und G. Plamböck. Hamburg: Rowohlt 1958.

Platon: Der Staat. Übersetzt von R. Rufener. München: dtv 1998.

هداية مفكر

أوريليوس أوجوستينوس
اعترافات (حوالى سنة ٤٠٠ م)

عادة ما يعانى المثقفون صعوبة، عندما يطلب منهم أن يعتنقوا بسهولة عقيدة دينية. إنهم قد اعتادوا على استحضار خلفيتهم العلمية، وعلى طرح سؤال: لماذا؟ فهم لديهم نزعة لا تتوقف نحو التوضيح العقلاني، بينما يشير الدعاة الدينيون في هذا إلى أن الدين على الخصوص، سيكون بلا فائدة، لو استطاع الإنسان توضيح كل شيء بطريقة عقلانية.

يضاف إلى ذلك أن الأمر سيصبح أكثر تعقيداً، عندما يعتنق أكاديمي ناجح، ومثقف ثقافة واسعة، دينا لم يزل ناشئاً، ينظر إليه زملاؤه باستهجان، كما أن أتباع هذا الدين معروفون بأنهم أقرب إلى التشدد واحتقار الفلسفة. إن هذا التلاقى يمثل أزمة عميقة متعددة المستويات: فهو يطلب من المعتنق الجديد للدين تغييرا حاسما في موقفه الفكري، وأيضا في سلوكه وطريقه حياته. كما أنّ الأمر النادر للغاية أن الدين نفسه سيتغير ويأخذ شكلا جديدا على يدى هذا المعتنق الجديد.

تعتبر اعترافات المواطن الرومانى أوريليوس أوجوستينوس، المكتوبة في بداية القرن الرابع الميلادى، شهادة على مثل هذا الاقتراب الصعب لأحد المثقفين من عقيدة دينية، يتغير به كلا الجانبين. فالأكاديمي الناجح في

السلك الجامعي أصبح مدرسا مشهورا للدين. ونتيجة لاعتناقه المسيحية تحول الأستاذ الجامعي أوجوستينوس إلى واحد من أشهر أساقفة عصره، وسجل التاريخ الفكري اسمه كواحد من « آباء الكنيسة». أما الدين الشعبى الناشئ المتمثل وقتها في المسيحية، المرتكز على الوحي والرموز، فقد تلقى من خلال تفكير وأسئلة المثقف أوجوستينوس دفعات فلسفية مؤثرة. لقد طبع تلاقى أوجوستينوس مع المسيحية أحد أهم تواريخ بداية نشأة اللاهوت المسيحي بطابع مميز. كما أن الفلسفة قد اتخذت لها منذ هذا التلاقى مسارا جديدا مغا يرا. لقد نشأ فكر العصور الوسطى على يدى أوجوستينوس، وبدأ يتناول موضوعات جديدة تماما مثل: الوجود الزمني والفانى للإنسان، والعلاقة بين الدنيا والآخرة، ودور التاريخ، والتي نظر إليها هذا الفكر في سياقات جديدة. وبذلك دخلت الفلسفة على يدى أوجوستينوس في خدمة اللاهوت.

لقد تحاور أوجوستينوس مع المسيحية قبل اعتناقه لها سنين كثيرة. فقد كانت أمه مونيكا مسيحية، ولم تفقد الأمل مطلقا في أن تكسب ابنها لعقيدتها. إنها استطاعت أن تجعل زوجها باتريسيوس، الذي كان يعمل موظفا رومانيا بسيطا في مدينة ثاجاستى بشمال أفريقيا في الجزائر الحالية، يتعمّد ويتنصر. لقد اتجه اهتمامها الأساسي إلى ابنها. فبينما اتجه اهتمام الأب أساسا إلى تمكين ابنه من وظيفة مرموقة، ومن الترقي الاجتماعي من خلال تعليم جيد، اتجه طموح الأم إلى أبعد من ذلك: لقد أسبغت كل أمنيات حياتها على ابنها، وعقدت كل عزمها على التأثير في نموه الديني والعقلي.

لقد كان طموح الإبن شبيها في قوته بطموح الأم، لكنه اتجه أولا إلى ارتقاء درجات السلم الوظيفي. كانت الدراسة الكلاسيكية إحدى الوسائل المفضلة لذلك، حيث تمثل البلاغة مادة أكاديمية أساسية: إن قدرة الإنسان

على الدفاع عن قضيته في خطبة شفهية حرة منسقة ومبنية على الحجج المقنعة كانت شرطا للنجاح في كل المؤسسات الاجتماعية، سواء كان ذلك مجال السياسة أو القضاء أو الجامعة. انفصل أوجوستينوس بدراسته للبلاغة في مدينة كارتاجو المجاورة عن بيئة والديه، اللذين ضحيا تضحيات شخصية عظيمة من أجل تمويلهم لهذه الدراسة. ثم بعد أن أكمل دراسته، وودع مهنة التدريس في كارتاجو، غادر هذا الإقليم الشمال أفريقى كلية، وحقق قفزة وظيفية في العواصم المركزية للإمبراطورية: لقد اتجه أولا إلى روما، وأخيرا إلى مقر الحكم الإمبراطوري في مايلاند.

لقد كان أوجوستينوس شغوفا بالنجاح الدنيوي، لكنه اتجه للدراسة الكلاسيكية، ليس بسبب الضرورة الوظيفية فقط، وإنما درسها أيضا بشغف. إنه أصبح أحد العلماء الكبار في أدب لغته الأم، التي هي اللاتينية. أما أسلوبه السليم فقد صاغه متأثرا بأسلوب فرجيل في ملحمته المسماة بإسم بطلها «إينياس»، التي كان يقرأ فيها كل يوم لسنوات عديدة. أما كتاب سيسرو «مروج وردة هورتينزيا»، فقد قاده منذ عامه التاسع عشر إلى قضايا الفلسفة القديمة. وطبقا لرأيه السابق كانت الأناجيل المسيحية أقل كثيرا في قيمة أسلوبها من الأدب الروماني، كما أنها احتوت على تناقضات واضطرابات فلسفية كثيرة للغاية: إله، تحول في نفس الوقت أيضا إلى إنسان؟ إنه، رغم أنه القادر وواهب النعم، إلا أنه أيضا قد سمح بوجود الشر؟ إن العالم الذي خُلق لابد وأن يكون قد بدأ في وقت مّا؟

لقد بدت إجابات المانويين لأوجستينوس أكثر إقناعا بدرجة كبيرة، وهي جماعة دينية تنتمي إلى تعاليم الفارسي مانى «Mani»، وكان لها أتباع لهم تأثير كبير في أواخر عصر الإمبراطورية الرومانية. فالمانيون رأوا أن العالم محكوم بثنائية، بمعنى أنه محكوم بمبدأين مختلفين متصارعين هما: مبدأ الشر، ومبدأ الخير. وعلى ذلك فهموا العالم على أنه صراع أبدى بين كل

من مملكة الشر ومملكة الخير. وقد كان للمانويين أيضا جاذبية إضافية عند أوجوستينوس لسببين: فهم استطاعوا توضيح مبدأ الشر في العالم، وكانوا بتأكيدهم للعقل منفتحين على الفلسفة القديمة.

لقد جذبت كل من المانوية والفلسفة القديمة أوجوستينوس. كما كان هناك سبب إضافي لبقائه واحدا من أتباع المانوية طيلة تسع سنوات. فقد شكل المانويون في المؤسسات الرومانية ما يمكن أن نسميه اليوم «فريق متسلقين»: وهو يمثل شبكة من العلاقات، التي كانت أيضا تساعد أوجوستينوس بصورة دائمة ومستمرة في ارتقائه وظائف السلك الجامعي.

لقد كان ارتباطه بالمانويين هو الذي أوجد له وظيفة مدرس بلاغة في البلاط الإمبراطوري في مايلاند. وكان من المأمول أن يشغل مكان الخصم الكفء للأسقف المسيحي أمبروسيوس المقيم هناك. لكن لقاءه بأمبروسيوس قاده إلى النقيض، وهو اعتناقه للدين المسيحي، حسبما كانت تشجعه أمه، التي تبعت الشاب الأكاديمي في هذا الوقت إلى إيطاليا.

أما أمبروسيوس المنتمي إلى مدينة ترير، والذي كان واحدا من أشهر معلمي الكنيسة في العصور المسيحية الأولى، فقد أقنع المفكر أوجوستينوس بطريقته في دعم العقيدة المسيحية بالبراهين الفلسفية. كان عالم اللاهوت أمبروسيوس متأثرا بالأفلاطونية الجديدة، وهي تيار أسسه الفيلسوف أفلوطين في القرن الثالث الميلادى، حين طور فلسفة أفلاطون وحولها إلى اتجاه صوفي. يرى أفلوطين أن الحقيقة في مجملها يتغلغل ويسري فيها «الواحد»، الذي هو المبدأ العقلي، الذي ينبعث من الحقيقة بدرجات مختلفة ويشارك في الأشياء. لكن المهم أن الأفلاطونية الجديدة قدمت تفسيرا للشر مغايرا تماما لتفسير المانويين: فالشر هو الشيء الذي ابتعد عن المبدأ العقلي الأول للواحد، بحيث سرى فيه الواحد بأقل قدر. إن هذا يشمل كل الأشياء المادية. ولقد تبنى أوجوستينوس توضيح الأفلاطونية

الجديدة للشر في كتابه (اعترافات)، حيث حدد مفهوم (الواحد) في الأفلاطونية الجديدة بأنه (الله) في المسيحية.

لقد اعتنق أوجوستينوس المسيحية عام ٣٨٦ ميلادية، عندما أتم عامه الثاني والثلاثين. إن اعتنا قه لها كان نقطة تحول تغيرت بعدها حياته تغيرا حاسما. فهو لم يترك فقط عمله كمدرس للبلاغة، وإنما اختار حياة العزوبية التي روج لها كثير من المسيحيين الأوائل. لقد قرر مع عدد من أصدقائه أن يعيشوا حياة الزهد الأقرب إلى الحياة في الأديرة. لذلك انتقلوا معا إلى ضيعة كاسيسياكوم الواقعة شمال مايلاند، ليتعمقوا في الموضوعات الدينية وليبدأوا حياة جديدة. وبعد مرور عام على ذلك تم تعميده الرسمي في مايلاند.

لقد تطورت المسيحية في أواخر عصر الإمبراطورية الرومانية من طائفة دينية شرقية إلى الدين الأقوى نفوذا في هذه الإمبراطورية. ففي عهد الإمبراطور قسطنطين تمتع المسيحيون ابتداءً من عام ٣١٣م ميلادية بتسامح الإمبراطورية معهم.

أما في عام ٣٩١ ميلادية بعد خمس سنوات من اعتناق أوجوستينوس للمسيحية فقد تم إعلان المسيحية دينا رسميا للإمبراطورية. إن نظرة الصفوة الرومانية المتعالمة إلى هذا الدين العامي غير الناضج فلسفيا كانت أقرب إلى الاحتقار. فالعلماء كانوا يعتنقون هذا الدين سرا وفي خجل. وقد احتوى البلاط القيصري أيضا على أعداء للمسيحية. أما أوجوستينوس فقد عرف أن كون الإنسان مسيحيا لا يفيد بالضرورة في تقلد الوظائف الجامعية. كما أنه من المتوقع أن يكون قد علم بأنه بهذا الدين قد شبت قوة روحية مستقبلية جبارة، ستمنحه وهو المثقف الفخور الطموح امكانيات التأثير الفكري.

لقد انفتحت أمامه هذه الإمكانيات عما قريب بعد عودته إلى موطنه

في شمال أفريقيا. ففي البداية تم ترسيمه قسيسا حسبما طلب المسيحيون هناك، وبعد ذلك بوقت قليل تبوأ منصب أسقف مدينة هيبوريجيوس. وبذلك أصبح ممثلا رسميا للمسيحية، مما أوجب عليه أن يدلي برأيه في المساجلات والمجادلات اللاهوتية العلنية. ففي السنوات الأولى من تقلده منصب الأسقف، ما بين ٣٧٩ و٤٠١ ميلادية، نشأت (الاعترافات).

لقد كانت الاعترافات تمثل في جزء منها صراع الكنيسة الكاثوليكية للفوز بحق أن تكون الممثل الوحيد للعقيدة في مواجهة المذاهب المسيحية الأخرى، لكنها كانت أيضا جزءا من الصراع الذي خاضه أوجوستينوس من أجل فرض مكانته داخل الكنيسة. لقد أنجز كتابه في وقت فراغه الضيق المحدود. فلم تكن مهامه كأسقف قاصرة فقط على الرعاية الروحية، وإنما كان يجب عليه أن يقطع مسافات بعيدة، ليشارك في اجتماعات ممثلي الكنائس. إن تولي منصب أسقف في كنيسة ناشئة، لم تتوطد أركانها بعد، يعني العمل على مدار الساعة.

تصل المدة بين اعتناق المسيحية وتأليف الاعترافات إلى أكثر من عشر سنوات، حدثت فيها تطورات وتغيرات هامة، ليس فقط في طريقة حياة أوجوستينوس، وإنما أيضا في تفكيره. فقد تحول الخطيب المثقف ثقافة كلاسيكية إلى لاهوتي، وأصبح عاشق الثقافة اللاتينية والإغريقية متعصبا ضد التعليم الدنيوي. لقد تحول المثقف الطامح للمناصب العلمية إلى مثقف في خدمة الكنيسة.

يناقش أوجوستينوس في الاعترافات قصة حياته من بدايتها حتى اعتناقه للمسيحية. لكن الأمر لا يتعلق بسيرة ذاتية عادية. فالفصول الأخيرة من الكتاب لم يعد لها أدنى صلة بحياة المؤلف مطلقا، وإنما اعتنت تماما بشرح قصة الخلق كما وردت في الإنجيل. إن الكلمة اللاتينية «confessio» تحتوي على عدة معان، تشمل الاعتراف بالذنب بمعنى الاعتراف الكنسي،

والعقيدة الدينية، وحمد الله في آن واحد. و «الاعترافات» تحتوي على كل هذه المعاني. إنه كتاب اعترافات شخصية دينية فلسفية، لكنه أيضا كتاب تبشير بالمسيحية، تتبدى قوة تأثيره الحقيقية، عندما يلقى بصوت عال على مستمعين، مثلما كان الأمر معتادا في عصر أوجوستينوس.

يحتوى الكتاب على ثلاثة موضوعات على الأقل أو بالأحرى ثلاثة حوارات متشابكة مع بعضها هي: حوار لاهوتي، وهذا يعني تفسير التعاليم المسيحية الذي قام به أوجوستينوس، يصاحب ذلك بصورة لصيقة عرض قصة تكوينه الشخصي والعقلي الى أن اعتنق المسيحية، وأخيرا مسائل فلسفية جاوزت علم اللاهوت ومازالت تؤثر في الفلسفة الغربية حتى اليوم.

إن «اعترافات» أوجوستينوس تعتبر اعترافات تنطلق من منظور محدد. فالحياة الخاصة فيها ينبغي أن تقدم المثل والعبرة اللاهوتية بهدف اكتساب أتباع جدد ومن أجل الدعاية لرؤية محددة في العقيدة. تتبوأ قضية اعتناق المسيحية المكانة المركزية في الكتاب. يعرض الكتاب كل ما سبق واقعة اعتناق المسيحية على أنه يقود إليها، ويعرض كل ما أتى بعد هذا الحدث على أنه مبني عليه وصادر عنه. يصف أوجوستينوس توجهه للمسيحية على أنه عملية تهيأت خلال سنوات طويلة من الصراع الداخلي الصعب، وتكللت بالنجاح من خلال نوع من الكشف النوراني. تقدم «الاعترافات» حياة أوجوستينوس قبل اعتناقه للمسيحية على أنها قضية هداية مثالية للإيمان أرادها الله هكذا.

يحتوى الكتاب على كثير مما سمي بعد ذلك بتعاليم أوجوستينوس، التي دخلت اللاهوت المسيحي. لقد تأثرت هذه التعاليم كثيرا بكتابات بولس الرسول، الذي نشر الدين الجديد في حوض البحر الأبيض المتوسط في القرن الأول الميلادى، والذي اشتمل العهد الجديد (الإنجيل) على خطاباته التبشيرية. كانت هناك خصائص مشتركة كثيرة بين بولس وأوجوستينوس،

فكل منهما كان مثقفا اعتنق المسيحية متأخرا، كما أن كلا منهما أيضا قد طبع هذا الدين الوليد بطابعه الفلسفي. فليس من قبيل الصدفة أن يربط أوجوستينوس اعتناقه للمسيحية بقراءته لأحد نصوص بولس.

يتبنى أوجوستينوس في «الاعترافات»، متأثرا ببولس، اثنين من التعاليم اللاهوتية الأساسية هما: موضوع رحمة الله وموضوع الخطيئة الأزلية الموروثة من آدم وحواء. فنحن لن ننال رحمة الله ودخول الجنة بعملنا وإنما بإرادة الله. إن هذا قد أراده الله، الذي قدر منذ الأزل من الذي سينال رحمته فيدخل الجنة، ومن الذي حل به غضبه فيدخل جهنم. فالمصطفون الأخيار قلة فقط، أما من يستحقون ذلك فلا أحد. إن اصطفاء الله للأخيار من البشر، الذي يبدو متعسفا، يستطيع أوجوستينوس أن يبين سببه، عندما يفترض في نفس الوقت أنه لا أحد يستحق أن ينال رحمة الله ورضوانه في مقابل عمله. أما سبب هذه الفرضية فموجود في تعاليم الخطيئة الأزلية الموروثة. فالإنسان كما يعتقد أوجوستينوس شرير بطبعه. فهو يدعي أن هذه الطبيعة الشريرة تبدو وتعبر عن نفسها حتى في الأطفال. ولذلك فإنها رحمة الله وحدها على النقيض تماما من كل الأعمال والأسباب العقلية التي أختارت الإنسان للخلاص، وهذا الخلاص قد قدره الله لكل فرد قبل مولده.

لقد كانت هذه القضايا محل خلاف جاد في فجر الكنيسة المسيحية، ولذلك كان يتحتم الدفاع عنها بصورة دائمة ومتكررة في الخطب الكنسية والمساجلات الدينية المكتوبة. أما أوجوستينوس فقد كانت لديه حجة قوية هكذا كان يعتقد على موضوع رحمة الله، وهي مسيرة حياته نفسها. ألم يكن هو نفسه إنسانا دنيويا مذنبا، وعلى النقيض تماما من كل التوقعات هداه الله وشمله برحمته؟ لقد كان مقتنعا في أعماقه بقوة بأن هدايته لاعتناق المسيحية دليل قاطع على رحمة الله. وعلى ضوء ذلك اختار أحداث طفولته وشبابه وشرحها. وفي ذلك فإن القيم الأخلاقية، التي ننظر إليها اليوم على

أنها عادية، تتراجع إلى الخلف.

لقد اجتهد في عرض رغبات واحتياجات طفولته على أنها شريرة، حتى يستطيع تدعيم وجهة نظره في كل من موضوع الذنب الأزلي الموروث، وموضوع الطبيعة الشريرة للإنسان. وبينما لا يبالي إلا في كلمات قليلة بحقيقة أنه انفصل في مايلاند فجأة عن شريكة حياته لسنوات طويلة، كما أنتزع منها أيضا ابنهما، نراه يحكي في الفصل الثاني باستفاضة موضوع سرقة الكمثرى المشهور، التي قام بها مع أصدقائه في شبابه. إن المهم عند أوجوستينوس في هذا العمل الصبياني البريء هو أن السرقة قد تمت بلا دافع حقيقي: فهي لم تحدث بسبب الجوع أو لأن الكمثرى كانت شهية بشكل خاص، « فلم يكن هناك سبب آخر للشر غير الشر نفسه »، كما ذكر أوجوستينوس «إن شري الفطري هكذا تقول البشارة كان واضحا للعيان، ولم يكن أحد أقل جدارة مني بهداية الله. لكن مع كل ذلك قد تحققت الهداية».

يلعب الجنس دورا بارزا في حكايته عن ميوله «الشريرة». إن الفكرة المأثورة الشائعة القائلة بأن أوجوستينوس قد عاش حياة فاجرة لا يوجد ما يؤكدها في «الاعترافات». لقد عاش أوجوستينوس على حد علمنا حياة جنسية عادية. لكن المشكلة التي واجهته نشأت من أنه كان قد تعود على الجنس من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه ربط كينونته المسيحية بمطلب العفة. لقد أكد مرارا وتكرارا في «الاعترافات»، أن مطلب العفة قد تسبب في تردده وتأجيله لاعتناق المسيحية عدة مرات. إن الجنس قد أصبح بالنسبة له في النهاية مثالا نموذجيا للخطيئة، ليتضح من ذلك أن أوجوستينوس هو الذي أثر بشكل جوهري في الحط من العلاقة الجنسية في اللاهوت المسيحي.

يلعب نقاشه لقضية الجنس دورا هاما ليس فقط في تاريخ تطوره

اللاهوتي، وإنما أيضا في تاريخ تطوره الشخصي. لا يوجد في «الاعترافات» إلا شخصيتين رئيسيتين هامتين هما: أوجوستينوس وأمه مونيكا. أما الأب والإخوة فلا يرد ذكرهم إلا عرضا. إن علاقة الأم بالإبن عندما تكون وثيقة قوية، تقدم للقارئ الخبير بالتحليل النفسي مادة لا نهائية، لكن يمكن التعرف أيضا على نموذجها الأساس دون شرح لسيكولوجية اللاشعور.

إن مونيكا أم متسلطة، سيطرت عليها غريزة حب التملك، ولذلك لا تستطيع أن تترك إبنها العزيز وشأنه. خاصة حياته الجنسية تبدو لها أمرا خطيرا. فعندما يشاهد الأب ابنه اليافع أثناء استحمامه، ويحكي للأم فخوراعن اكتمال رجولته، يكون رد فعلها هو الانزعاج. لقد تخوفت من ميله إلى النساء الأخريات، واعتبرت ذلك انصرافا عنها. لذلك ركزت كل جهدها في إنهاء علاقة أوجوستينوس بعشيقته، التي استمرت سنوات طويلة، والتي أثمرت أيضا ابنا مشتركا، ونجحت في آخر الأمر في ذلك. إنها حاولت أيضا منع أوجوستينوس من مغادرة وطنه. وعندما همَّ بالانتقال إلى روما بحرا، لم يستطع تفادى مقاومة أمه لذلك إلا بالكذبة الاضطرارية، وهي أنه يريد المبيت عند صديق ينتظر إبحاره ليس إلا. بعدما لاحظت أنه رحل، حل بها البؤس. في النهاية لحقت به، وعاشت معه في إيطاليا حتى وفاتها. أما اعتناقه للمسيحية فقد كان انتصارها الشخصي الكبير.

بعد اعتناقه للمسيحية بقليل يحدث من الأم والإبن معا مشهد التوحد الصوفي مع الله. فطبقا لتقاليد الأفلاطونية الجديدة، يعيش كل من الأم والإبن تساميا داخليا مشتركا عن مشاهدة الأشياء المادية، وصولا إلى الكينونة الروحية الخالصة، والحكمة الأبدية. تبلغ هذه العملية أوجها حين تصل إلى نوع من التوحد الروحي، الذي لا يخلو وصف أوجوستينوس له من النغمة الشهوانية المصاحبة له حين يقول: «لأننا تحدثنا عنه (التوحد)، وانطلقت تنهيداتنا تجاهه، لامسناه بخفقة قلب قوية لحظة، تنفسنا الصعداء بعمق،

وتركنا هناك (بشارة روحينا) مثبتة». ورغم أن تعبير «بشارة روحينا» استشهاد من الإنجيل، إلا أنه هنا يشير إلى مفهوم الأفلاطونية الحديثة في التوحد وهو: لقد وصل كل من الأم والإبن للحظة إلى حالة الاتساق الكامل مع الواحد، وهذا يعني مع الله.

إن قصة اعتناق أوجوستينوس للمسيحية في «الاعترافات» هي أيضا قصة محاولة التحرر، وأخيرا فشل هذا التحرر من أمه مونيكا. أما الكتاب نفسه فيحكي عنها كما لو كانت قديسة. ويدخل فعلا كل من القديس أوجوستينوس والقديسة مونيكا في زمرة من اختارتهم الكنيسة ومنحتهم رتبة القديسين.

إن وصفه لاعتناقه المسيحية في مشهد حديقة ميلانو الشهير في الفصل الثامن من «الاعترافات»، يحمل ملامح واضحة للتعبيرالأدبي المكتمل فنياً. يمثل وصف هذا المشهد ذروة القص في كتابه، فهو مشهد مثير، استخدم فيه أوجوستينوس كل الأدوات النظرية، وحاول بهذا المشهد، وبنقطة التحول في حياته، وبهداية الله له أن يلح على القارئ بالإقناع. يصف أوجوستينوس كيف أن عاصفة داخلية ألمت به حين فكر في موقفه، وكيف ارتمى باكيا تحت شجرة تين داعيا الله أن ينهي حالة تمزقه الداخلي. بعدها سمع صوت طفل يقول له: «tolle lege» «خذ واقرأ»، مما جعله يفتح الإنجيل فورا، ويقرأ كلمات خطاب باولوس للرومان، التي يدعو فيها الناس إلى أن لا يقضوا حياتهم «في التهام الأكل وفي السكر، وفي مجالس الفسق والفجور، وفي المنازعات والحقد، وإنما عليهم بدلا من كل ذلك أن يتبعوا السيد المسيح». لقد كان هذا هو الباعث الحاسم عند أوجوستينوس للتخلي عن سلوكه الدنيوي ولاعتناقه المسيحية.

بعد وصف اعتناق المسيحية تتغير طريقة الكتاب. تحتل الحجة العقلية الدقيقة فيه مكان الحديث المتجه إلى السيرة الذاتية. الآن يناقش

أوجوستينوس قصة نشأة الخليقة في العهد القديم كلمة كلمة تقريبا. يحمل حوار أوجوستينوس مع الله خصوصا في هذا الجزء الأخير من الكتاب خاصية فكرية وفلسفية واضحة. إنه حوار من جانب واحد بالطبع، يطرح فيه أحد المتحاورين الذي هو أوجوستينوس أسئلة ملحة، ولا يجيب المحاور الآخر وهو الله إجابة مباشرة مطلقا، وإنما يشير ظافرا بأصبعه إلى الكتب المقدسة وإلى الخليقة.

إن من خصائصْ هذا الكتاب أنه يقلل من قيمة الفكر والثقافة في مقابل الإيمان بالله والتوكل عليه، لكنه في نفس الوقت يعلي من قيمة كل من الفكر والثقافة عند إقامة الحجة في التدليل على شيء ما. يمثل كل من التكبر والشهوة والتطفل في المعرفة الأعداء الثلاثة الخطرين للإيمان عند أوجوستينوس. لكن هذه الثلاثة كانت أيضا هي بالضبط الرغبات التي سيطرت على حياته الخاصة. فالتطفل في المعرفة والتساؤل الملح قد أسبغا طابعهما على «الاعترافات» من بداية الفصل الأول، الذي يبدأ بدعاء الله. لكن بعد هذه البداية بقليل يصبح القيام بالدعاء نفسه موضع شك وريبة: «لكن كيف ينبغي عليّ أن أدعو إلهي، إلهي وربي، ألأنني يجب أن أدعوه للدخول فيَّ عندما أناديه؟ أين المكان فيَّ وإلى أين سيأتي إليَّ إلهي؟» أوجوستينوس يعي تماما خلال الكتاب كله أنه يتحدث عن إله لا يمكن معرفته عقليا. فالله في تصوره هو «المغاير تماما»، الذي يجب على العقل البشري أن يمارس أمامه التواضع والخشوع. لكنه لا يتوقف مع ذلك عن أن يطلب من هذا الإله إجابات منطقية. إن مشكلة الإله الشخصي، ومشكلة الخلق داخل أو خارج الزمن، وخلق جسد الإنسان في صورة مطابقة لله - كل ذلك يعتبر عند المثقف أوجوستينوس تعجيزا وإساءةً حتى بعد اعتناقه للمسيحية. «انا مؤمن بكتبك المقدسة»، هكذا يعلن في الفصل الثاني عشر، ويضيف قائلا: «لكن كلماتها ملتبسة ومبهمة». وعلى الرغم من أن

أوجوستينوس يذعن في كثير من الاعترافات لحكمة الله، إلا أن القارئ يشعر بأنه لن يتوقف عن عرض عقيدته على منصة اختبار الأسئلة العقلية.

إن الأسئلة الناقدة الملحة وعدم الاقتناع هما أيضا اللذان منحا «الاعترافات» جاذبيتها الفلسفية المستمرة. في هذا الخصوص ظلّ الفصل الحادي عشر من الكتاب مؤثرا بصورة خاصة ودائمة، والذي عالج فيه أوجوستينوس جوهر الزمن. لقد عالج ذلك بطريقة الاستبطان، وهذا يعني تحليل الأحداث التي تجري في داخلنا عندما نعيش الزمن. في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين توصل الفلاسفة من أمثال هنري بيرجسون وادموند هوسرل ومارتن هايديجر إلى أن الزمن علامة جوهرية للوجود الإنساني، كما بحثوا مكوناته الذاتية والنفسية. لقد استندوا في ذلك بوضوح إلى الفصل الحادي عشر من «الاعترافات».

أما عما إذا كان أوجوستينوس قد فهم الزمن حقيقة على أنه أمر «ذاتي»، فهذا موضع خلاف كبير. إن منطلقه لذلك منذ البداية منطلق لاهوتي، وهو قضية ما إذا كان الزمن قد وجد قبل خلق العالم، وطبيعة علاقة الزمن بالخلود. فالزمن عند أوجوستينوس هو نتيجة للخلق. كما أن الله لا يخضع للزمن. لكن الزمن ليس أيضا شيئا أو حالة نستطيع أن نشير إليها: فالماضي كان ذات مرة، لكنه لم يعد موجودا، والمستقبل لم يحدث بعد، كما أن الحاضر قد أفلت أيضا من إدراكنا الخارجي: إنه بدقة ليس هذا اليوم أو هذه الساعة أو هذه الدقيقة، وإنما هو لحظة لا نستطيع الإمساك بها. أما أننا نستطيع إدراك الوقت عموما، فإن هذا مرتبط بالتذكر، الذي هو قدرة داخلية، تسمح لنا بالاحتفاظ بالأحوال والحقب الزمنية وتحديدها. لم يقل أوجوستينوس بأن الزمن شيئ ذاتي، لكنه يُعْرَفُ بطريقة مختلفة تماما عن معرفتنا بأمور العالم «العادية».

لقد أصبحت «الاعترافات» أشهر أعمال أوجوستينوس وفي نفس الوقت

أحد أكثر كتب تاريخ الفلسفة المقروءة. إنه كتاب فريد، فهو سيرة ذاتية، وكتاب اعترافات، وكتاب يقدم موجزا في اللاهوت، كما أنه تحليل فلسفي في وقت واحد. لم يكن معتادا مطلقا أن لا يكون محور وأساس أحد كتب الفلسفة هو الإنسان عموما والقوانين العقلية الخالدة، لكن الجديد هنا هو أن يحتل مكان الصدارة في هذا الكتاب إنسان فرد له قصة حياة متفردة للغاية، والذي اتجه إلى إله شخصي، وهو تصور للإله كان حتى هذا الوقت تصورا غريبا على الفلاسفة القدماء. وبذلك يكون أوجوستينوس قد أعلى من شأن الذاتية ومن شأن الشخصية الفردية للإنسان.

لقد حددت الجوانب الصوفية وغير العقلية لمفهوم الإله مسار الفلسفة في أوائل العصور الوسطى كلها. إن مفهوم أوجوستينوس للرحمة الإلهية، وأيضا طريقته في الدخول في حديث شخصي مع الله قد تركا أثرهما بعد ذلك على مارتن لوثر وعلى اللاهوت البروتستنتي. وتعرض «الاعترافات» خصوصا طريقة «وجودية» وشخصية جدا في تعاملها مع الفلسفة. فالقضايا والمسائل الفلسفية قد تم فهمها على أنها قضايا حياتية مباشرة، وكانت خبرات الشخص ذاته منطلقا لذلك. لقد استوعب ذلك في القرن السابع عشر الفلاسفة الفرنسيون ميشال مونتانى ورينيه ديكارت وبليز باسكال، مثلما استوعبها وبنى عليها زورين كير كيجارد والفلسفة الوجودية التي نشأت في القرن العشرين متأثرة به.

في بداية «الاعترافات» صاغ أوجوستينوس عبارته الشهيرة التي يخاطب بها الله: «قلبي قلق مضطرب حتى يستقر فيك». إن طريقة أوجوستينوس في مقابلة الإيمان بأسئلة متواصلة قد نقلت القلق الفكري إلى الفلسفة، وأثرتها به حتى يومنا هذا. يقدم لنا كتاب «الاعترافات» مؤلفه كما لم يفعل أي كتاب آخر على أنه أحد مثيري القلق الكبار في تاريخ الفكر الأوربي.

طبعات الكتاب :

Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Mit einer Einleitung von K. Flasch. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von K. Flasch und B. Mojsich. Stuttgart: Reklam 1989.

Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Übersetzt von W. Thimme. München: dtv 1982.

مرجع في تقدير القوة

نيقولا ماكيافيللي

الأمير (١٥٣٢م)

إن الأحكام الأخلاقية على الإنسان أو على الجماعات الإنسانية قديمة جدا قدم الحياة الإنسانية المشتركة نفسها. فالمثال الواضح المثير لأقصى غايات الفظاعة نسميه «منحطا»، وحتى بخصوص دول معينة، يتهمها الإنسان بنوايا سيئة، تأصل لغويا مسمى «دولة منحطة». لكن هل توجد أيضا كتب منحطة؟ ربما تخطر على بالنا كتابات الطغاة المجرمين من أمثال هتلر وستالين. غير أن أقل القليل منا سترد على ذهنه عند ذلك الكتب الفلسفية أو ربما مؤلَّفٌ كلاسيكي. ألم ينل أحد أهم كتب الفلسفة السياسية هذه السمعة منذ مئات السنين، وهو كتاب «الأمير» لنيقولا ماكيافيللي.

هنا نجد الوصفة المزعومة «للماكيافيلية»، ذلك الاتجاه المستهجن، الذي يبرر إتيان أي فضيحة، طالما كان ذلك في خدمة السلطة الشخصية. عندما شملت ملك بروسيا فريدريش الثاني ذات مرة حالة من المزاج الفلسفي، وهو الذي لم يكن مطلقا سياسيا سلطويا ذا حساسية ملحوظة، ألف كتابه «ضد ماكيافيللي»، ولفت الأنظار بهذا العنوان إلى الخصائص ذات المظهر التنويري والإنساني لتصوراته الشخصية للحكم.

لقد ظل مصطلح «الماكيافيللية» سُبَّةً حتى يومنا هذا. تحكي إحدى

الأقاصيص أن ماكيافيللي أجاب وهو على فراش الموت على طلب مُلِحّ بأن يلعن الشيطان، ويلعن أيضا كل كتبه قائلا: «ليس هذا هو الوقت المناسب لاكتساب أعداء.» فهل كان ماكيافيللي حقيقة هو «فيلسوف الشيطان»؟

إن ماكيافيللي هو ابن عصر الإحياء، وهو عصر انفتحت فيه آفاق جديدة وكثيرة للغاية في مجالات الثقافة. عندما يتأمل الإنسان «Il Principe»، الذي هو العنوان الأصلي للكتاب، في إطار علاقته بتاريخ الفلسفة، سيلفت نظره الجديد والشيء غير المعتاد، الذي حفر له مجرى واتجاها مبتكرا، بمعزل عن التقييم الأخلاقي. لقد وجدت قبل ذلك كتب كثيرة تحمل هذا العنوان، لكن لا يوجد واحد منها يمكن مقارنته بكتاب ماكيافيللي. هنا في هذا الكتاب يظهر العمل السياسي لأول مرة «عاريا» بغير زيادات غيبية أو أخلاقية أو لاهوتية.

لقد بدأت مع ماكيافيللي الفلسفة السياسية في العصر الحديث، التي ترى أن الدولة كيان تنظيمي أنجزه الناس بأنفسهم، وتحاول أن تنظر أيضا إلى العمل السياسي بدون النظارة الأخلاقية. على الرغم من أن ماكيافيللي لم يكن في ذلك غير أخلاقي، إلا أنه كان على الأرجح معارضا للقيم الأخلاقية، فهو لا يريد أن يشكك في الأخلاق بطريقة واعية متعمدة، لكنه يتركها في فلسفته السياسية بكل بساطة في الخارج أمام الباب.

يتناول كتاب «الأمير» موضوعا سهلا مثلما هو مهم هو: كيف يمكن أن تصير السياسة صنعة فعالة؟ ما الذي يجب على الحاكم القيام به عندما يريد أن يكون ناجحا، ويريد أن ينجح في دوام المحافظة على سلطته؟ إن الشيء الثوري في كتاب ماكيافيللي أنه يناقش موضوع السياسة من زاوية جديدة هي منظور الفاعلية. فهذا الكتاب هو أول مرجع في التقدير العقلاني للسلطة في تاريخ الفلسفة السياسية. لذلك يعتبر ماكيافيللي مخترع التعاليم السياسية للحكم.

تعتمد تعاليم الحكم هذه على الخبرة والتجربة. وماكيافيللي هو أول فيلسوف سياسي مهم في العصر الحديث، بنى نظريته على المشاهدات والتجارب الواقعية. لقد جمع هذا بينه وبين الباحثين المهمين في عصره، الذين أسسوا بالتوازي معه العلوم التطبيقية التجريبية، مثل عالم الفلك نيكولاس كوبيرنيكوس، الذي يصغر ماكيافيللي بأربع سنوات فقط لا غير. لم يعد العقل المجرد حَكَماً بالنسبة له، وإنما الحَكَم هو ما شاهده بنفسه، أو ما يمكن أن يقتنع بإمكانية وقوعه. لذلك يمتلئ كتاب ماكيافيللي بمادة غزيرة من الأمثلة، التي يسوقها للتدليل على نظرياته، والتي استقاها أساسا من مصدرين هما: الأحداث السياسية في عصره، والوقائع التي رواها المؤرخون.

مهما رغب الإنسان أيضا في اتهام ماكيافيللي، فإنه لم يقم بكتاباته الفلسفية وهو منكب على مكتبه معزولا. لقد أنهى تدريبه العملي في الحياة الواقعية، وهو ما لم يقم به أي فيلسوف آخر لا قبله ولا بعده: ماكيافيللي نفسه كان سياسيا ودبلوماسيا سنين عديدة. الأفضل قول عكس ذلك، وهو أن ماكيافيللي تحول إلى فيلسوف بسبب المأزق الذي وجد نفسه فيه، فقد ألف كتابه عندما صدر له الأمر بالقيام بأجازة سياسية إجبارية.

عند استرجاع الماضي، يتحتم على الإنسان أن يكتشف أن حياة ماكيافيللي حتى هذا الوقت، الذي كتب فيه «الأمير»، يمكن النظر إليها على أنها فترة إعداد مثالي لهذا العمل الفلسفي. فقد ولد ماكيافيللي عام ١٤٦٩م، ونشأ في مدينة أدت دورا كبيرا في الفن والسياسة في عصر الإحياء الإيطالي، هي فلورنسا. كانت فلورنسا جمهورية، مثلها مثل كثير من الدول في إيطاليا، دولة تتكون من مدينة، تبلغ مساحتها مع محيطها حوالى ألفى كيلو مترمربع. كما كانت فلورنسا مدينة فنانى عصر الإحياء الكبار، وكانت أيضا مهد العلم الإنساني، الذي فتح المجال مرة أخرى

لتعلم موضوعات العصورالإغريقية والرومانية القديمة، المشتملة على لغاتها وآدابها وفلسفتها ومعارفها. لقد ارتبطت أهمية هذه المدينة بقوة بنهوض الميديسيين (Medici)، الذين هم في الأصل عائلة تجار ورجال أعمال، استخدمت غناها في رعاية الفنون وتشجيعها، ولكن استخدمته أيضا لنيل السلطة السياسية. وبذلك تأسس عمليا حكم أقلية عائلية جديد خلف ستار ميثاق جمهوري.

ظل أيضا مصير ماكيافيللي الشخصي مرتبطا بأسرة ميديسي بطرق متعددة. لقد نشأ أولا في ظل حكم ميديسى لورنسو القانوني، وصار شاهد عيان على التقلبات السياسية الحادة في مدينته. توفي لورنسو في عام ١٤٩٢م، وبعد سنتين من وفاته تمت إزاحة عائلة ميديسى من الحكم. بذلك بدأ العصر الذي اكتسب فيه الراهب الدومينيكاني جيرولامو سافونارولا نفوذا كبيرا في سياسة المدينة. لقد كان سافونارولا أصوليا سياسيا من ذوى الاتجاه المتزمت. لذلك طبق نظاما ديموقراطيا، لا يوجد فيه مكان للهو أو المتع الحسية. لقد أقيمت في عهده محارق للصور وللكتب. ثم في عام ١٤٩٨م تم إعدام هذا الراهب نفسه بتهمة الزندقة. وكان هذا العام هو العام الذي استتب فيه الحال لقيادة جمهورية جديدة في فلورنسا، كما كان أيضا العام الذي انخرط فيه ماكيافيللي في السياسة.

كان والده بيرناردو ماكيافيللي محاميا ينتمي إلى الطبقة المتوسطة، وكانت له مع ذلك صلات قوية بعلماء الإنسانيات في الجامعة، الذين كانوا أيضا يتقلدون في الغالب مناصب سياسية. لقد اهتم بأن ينال ابنه تعليما ممتازا ذا اتجاه إنساني، يحتوى في صلب منهجه على اللغة اللاتينية ومعرفة فلسفة العصور القديمة والأدب والتاريخ. جاءت علاقات الأب المتشعبة لماكيافيللي بعد إتمام تعليمه بمنصب مدير مكتب الرئيس في جمهورية فلورنسا. بعد وقت وجيز تم اختياره ليكون مسؤولا عن لجنة العلاقات

الخارجية والدبلوماسية. وكان معنى هذا في الواقع أن ماكيافيللي كان يتقلد وظيفة رئيس السلك الدبلوماسي لجمهورية فلورنسا، التي مثل مصالحها في بعثات ومأموريات متعددة حتى عام ١٥١٢م. وقد قدم هذا العمل الأمثلة المحسوسة التي اعتمد عليها كتابه.

للوصول إلى التقدير السليم للمهام شديدة التعقيد، التي واجهها الدبلوماسي ماكيافيللي، يجب على الإنسان أن يضع نصب عينيه الحالة السياسية لجمهورية فلورنسا وإيطاليا في بداية القرن السادس عشر. لقد كانت إيطاليا ممزقة إلى عدد كبير من الدول المستقلة والمتنازعة مع بعضها، والتي تعقد تحالفات متغيرة ضد بعضها. كانت من أهم الدول الإيطالية بجانب فلورنسا البندقية ومايلاند ودولة البابا في روما ونابولي. لقد كانت هذه الدول دائما وبصورة متكررة دمى في أيدي القوى العظمى ذات المطامع الواسعة، التي هي فرنسا وأسبانيا وهابسبورج، التي قامت فقط في المدة من ١٤٩٤م إلى ١٥٢٥م بإشعال ثلاثة حروب كبيرة على الأرض الإيطالية. تكونت الجيوش غالبا من المرتزقة، الذين لم تكن مصالحهم متفقة دائما وعلى المدى الطويل مع مصالح من كلفهم بالمهمة، لذلك كانوا غالبا يغيرون مواقعهم من جبهة حرب إلى الأخرى. كانت إيطاليا على عهد ماكيافيللي تمثل الطاولة في لعبة الشطرنج للقوى العظمى. لقد كانت الضحية وليس الفاعل في السياسة الأوربية.

كانت فلورنسا تعتبر حليفا تقليديا لفرنسا، ولذلك سافر ماكيافيللي عدة مرات في مهام دبلوماسية لدى البلاط الإمبراطوري في باريس. أحد أهم الأحداث في مساره الدبلوماسي وأكثرها تأثيرا في كتابه كانت مهمته الدبلوماسية التي قادته إلى سيزاري بورجيا، حاكم روماجنا الطموح، وابن البابا الكسندر السادس. تأهب سيزارى بورجيا للسيطرة على إيطاليا إبتداءً من وسطها. بذلك أصبحت فلورنسا أيضا مهددة. قضى ماكيافيللي في

عام ١٥٠٢م أربعة أشهر بالقرب المباشر من سيزارى بورجيا، الذي كان يهابه كخصم عسكري، لكن يقدره كعقائدى (استراتيجى) سياسي. وبذلك عايش كيف أن بورجيا، مصدقا لوعد كاذب، يدعم انتخاب خصمه يوليوس الثاني لمنصب البابا، وبذلك يمهد الطريق لهلاك نفسه.

لقد كان البابا الجديد هو أيضا الذي أبرم حلفا بين عدد من الدول الإيطالية وبين أسبانيا، موجها أولا وأخيرا ضد فرنسا. لم تشارك فلورنسا في هذا الحلف بسبب ولائها لفرنسا، ولذلك تم احتلالها من القوات الأسبانية عام ١٥١٢م. لقد كان معنى هذا نهاية الجمهورية الفلورنسية القديمة. كما أن عائلة ميديسى قد عادت أيضا مع الأسبان. فإذا كانت إزاحة هذه العائلة عن الحكم قبل عشرين عاما قد دفعت به إلى الأمام في السلك الدبلوماسي، فإن إعادتها إلى حكم فلورنسا تعنى لماكيافيللي توقفه الوظيفي نهائيا.

لقد عزل من وظيفته واتهم بعد ذلك بقليل بالتآمر، وألقي القبض عليه وعذب. لم يفرج عنه إلا عندما تم انتخاب أحد أعضاء أسرة ميديسى لمنصب البابا، فأصدر قرارا بالعفو العام في فلورنسا. لكن تم تحديد إقامته في مزرعته الصغيرة سانت أندريا في محيط المدينة. وقد حرم عليه أي نشاط سياسي.

في هذا المنفى ولد الفيلسوف السياسي ماكيافيللي. لقد وجد الآن الوقت للقراءة ولإعداد مذكراته الكثير ة، التي دونها أثناء عمله الدبلوماسي. لم يكن كتابه الأول «الأمير» هو الثمرة الأهم فقط لجهده، بل ينبغي أيضا وتلك أمنية ماكيافيللي أن يمهد له الطريق للعودة إلى المسرح السياسي مرة أخرى. لقد وضعت خطة الكتاب في النصف الثاني من عام ١٥١٣م، وانتهى تأليفه في عيد الميلاد من نفس العام. يهدى ماكيافيللي كتابه على سبيل السخرية إلى الرجل الذي حرمه من السلطة، لكنه كان الوحيد في نفس الوقت الذي استطاع أن ينهى نفيه: لورنسو، الحاكم الجديد لفلورنسا، أحد أحفاد لورنسو القانوني.

لم يرد ماكيافيللي أن يوضح فقط كيف يستطيع الإنسان تجنب أخطاء الماضي العقائدية (الاستراتيجية) . لقد كان له هدف محدد، يتخطى السياسة المحلية لمدينته هو : توحيد إيطاليا سياسيا وتحريرها من الحكم الأجنبي . يحمل الفصل الأخير من كتابه العنوان التالي : « نداء لتحرير إيطاليا من الهمج المتوحشين » . إنه يعني بذلك الألمان والفرنسيين والسويسريين والأسبان . لقد أراد ماكيافيللي أن يساهم « في ظهور منقذ بعد كل هذا الزمن الطويل » للوطن الممزق . ف« الأمير » وصف لمثل هذا المنقذ، وللخصائص التي يجب أن تكون فيه . ماكيافيللي أراد بكتابه أن يطالب بالتجديد الوطنى كمستشار سياسي وممهد نظرى لذلك .

أما عن أن مؤلفا بعنوان « الأمير » لم ينل أي اهتمام خاص في البداية، فهذا كان يتعلق بأن هناك كتبا كثيرة جدا منشرة تحمل نفس العنوان . فمنذ العصور الوسطى يوجد تراث خاص بهذه الكتب، وهو نوع من الكتابة أطلق عليه مسمى « مرآة الأمراء » . لقد كان ينبغي على مرايا الأمراء هذه أن يرى فيها أصحاب السلطان الصورة المثلى للحاكم الكامل، كما لو كانوا ينظرون في مرآة مرفوعة أمامهم . كانت هذه الكتب المرايا تهدى أيضا مثل كتاب ماكيافيللي إلى أمير حاكم بعينه .

هكذا أهدى فيلسوف العصور الوسطى المعروف توماس الإكوينى كتابه « عن حكم الأمراء » لملك قبرص . أما عالم اللغات القديمة الشهير إراسموس فون روتردام فقد نشر عام ١٥١٦م كتابه « تربية الأمراء » بعد ثلاث سنوات من إنتهاء ماكيافيللي من كتابه، الذي أهداه الى كارل فون بورجوند . لقد وضعت مرايا الأمراء مقياسا أخلاقيا للسياسة هو : لا يصبح الحاكم طبقا لهذا المقياس حاكما رشيدا، إلا إذا أخضع سلوكه للمبادئ الأخلاقية، وراعى الحقوق الأساسية للمحكومين . فالحكمة والخيرية على سبيل المثال خاصيتان يطلب إراسموس تحقيقهما في الأمير المثالي .

تمسك ماكيافيللي بفكرة مرآة الأمراء، لكنه استخدمها ليضع فيها مضامين أخرى مختلفة. فالقيم الأخلاقية طبقا لرأى ماكيافيللي ليست مناسبة لتوجيه الأمير في عمله السياسي. لا يعيش الأمير في عالم من الملائكة، وإنما يعيش في عالم السلطة والتآمر والحقد. يقول ماكيافيللي في كتابه: «لهذا يجب على الأمير، الذي يريد أن يحافظ على مكانته، أن يكون قادرا على العمل غير الطيب، وأن يكون قادرا على فعل الخير وتركه، حسبما تتطلب الظروف».

يقدم ماكيافيللي في هذا النوع من الكتابة المسمى مرآة الأمراء مقاييس تقديرية جديدة تماما: فصورة الحاكم المثالي تتغير طبقا لذلك عنده بطريقة حادة، فهو لم تعد له الآن صلة بالأمير الكامل أخلاقيا. بل إن ماكيافيللي يتجه بنظره نصا وروحا إلى «أرض الحقائق»، «إني أترك التخيلات عن الأمراء جانبا وأتحدث عن الواقع»، وبذلك يكون قد رسم برنامجه بوضوح.

إن الخبرة الموضوعية عن كيفية تصرف الحكام والحكوميين في علاقتهم ببعضهم قد قادت ماكيافيللي أصلا إلى صورة مغايرة للإنسان. فالفلسفة السياسية الكلاسيكية كما نشأت في العصور القديمة، بالأخص على يد أفلاطون أو أرسطو نظرت إلى الإنسان على أنه كائن عاقل، يمارس فيه العقل السيادة الطبيعية على الشهوات والغرائز. في النظام السياسي المبنى بدقة طبقا لنموذج سيادة العقل، يجد الإنسان تحققه الطبيعي. هكذا توصل أفلاطون على سبيل المثال إلى فكرة الملوك الفلاسفة.

في المقابل تسيطر على الإنسان عند ماكيافيللي الغرائز قبل كل شيء. فالحاكم الذي يتصرف دائما بحكمة، أو يفترض في الخاضعين لحكمه ردود أفعال عاقلة، سوف يفشل حتما. كما أن الحاكم، الذي يظهر الحكمة والخير كما يطلب إراسموس، سوف ينظر إليه شعبه على أنه حاكم ضعيف ويحتقره، وسوف يخدعه خصومه. وفي مقابل ذلك، فإن الحاكم الذي

يريد أن يكون ناجحا طبقا لنظرية ماكيافيللي ينبغي عليه ألاّ يتجه إلى عقل الإنسان على وجه الخصوص، وإنما إلى غرائزه. يجب على هذا الحاكم أن يكون قادرا على العزف على أوتار الأمزجة والأحوال في البيانو. لقد رأى ماكيافيللي ذلك الشكل للعقيدة السياسية، الذي يسمى اليوم «السياسة الانتهازية».

لكن أيضا من جانب آخر يعتبر أميرماكيافيللي أقرب إلى النموذج الحديث. فهو لم يعد حاكما إقطاعيا من العصور الوسطى. إن وصف «حاكم» أو «ذو سلطان» أقرب كثيرا إلى الدقة، لأن الحكم عند ماكيافيللي لم يعد مؤسسا على الميلاد، أو على التوريث التعاقبى. لقد قدمت الأوضاع السياسية في إيطاليا في عصر إعادة الإحياء أمثلة محسوسة لفهم أن استحقاق الحكم لم يعد يستند إلى حقوق لعائلة مالكة إلا في حالات قليلة فقط. في أغلب الأحوال كان يتم في هذا الوقت الاستيلاء على الحكم عن طريق الانقلاب، أو عن طريق الغزو، أو عن طريق المهارة الدبلوماسية. فالاستيلاء على الحكم كان يتحقق بمساعدة القوة الخاضعة، أو بمساعدة قوة أجنبية، أو من خلال الجدارة الذاتية، أو من خلال القدر السعيد.

لقد انصب اهتمام ماكيافيللي غالبا وبصفة خاصة على حالة واحدة من حالات الاستيلاء على الحكم، وهي الحالة التي تحمل في طياتها أكبرقدر من المخاطر، والتي تتطلب من الحاكم الجديد مهارة فائقة، وهي: حالة تولى الحكم بمساعدة قوة أجنبية، أو بمساعدة القدر، أو بـ «حسن الحظ». فهو بعرض هذا النموذج، يستطيع أن يبرز بوضوح كيفية التعامل الماهر مع السلطة. وهنا يثبت العبقري السياسي الحقيقي ذاته. فالأمير عند ماكيافيللي ليس حاكما من نوع «المَلَكيَّة المقدسة»، وإنما هو سياسي صنع نفسه بنفسه، إنه ميكانيكى السلطة.

إن المثل الأعلى الحى لذلك كان سيزارى بورجيا، الذي درس ماكيافيللي

تصرفاته عن قرب. نال بورجيا إمارته عن طريق إهداء والده. لقد قوى سلطته بإصرار، فأنشأ له جيشا خاصا، واكتسب احترام شعبه. لقد استفاد من نعمة حسن الحظ من خلال نشاطه وشدة بأسه. لكن اعتقاده الأعمى في حسن الحظ، هو من ناحية أخرى، الذي أدى إلى سقوطه ثانية، عندما ترك عدوا سابقا له يصبح ذا قوة فائقة عن الحد. كان سيزارى بورجيا عند ماكيافيللي حاكما مثاليا من وجوه كثيرة، لكن تنقصه ليكون كاملا القدرة، ليس فقط على اتباع حسن الحظ، وإنما أيضا على توجيهه وقيادته.

« حسن الحظ » (Fortuna) أحد أهم مصطلحين في الفلسفة السياسية عند ماكيافيللي. أما المصطلح الثاني فهو (Virtu)، الذي يترجم عادة الى « الفضيلة ». فالحاكم المثالي يتميز بأنه يبرز الفضيلة، التي يستطيع أن يتحكم بها في حسن الحظ. لقد توافق هذا تماما مع التقاليد والمأثور، وبالأخص مع الفلسفة السياسية في العصور القديمة. يتبنى ماكيافيللي فهم عصر الإحياء ذا الاتجاه الإنساني لمصطلح حسن الحظ، الذي استند على تراث العصور القديمة: فحسن الحظ لم يعد قوة عمياء كما كان في العصور الوسطى. ورغم أنه مبهم غير قابل للرؤية، إلا أنه لا يؤثر في حياتنا إلا إلى حد النصف. أما النصف الثاني فيخضع لمسؤليتنا الذاتية.

إن الفضيلة (Virtu) هي التي تجعلنا قادرين على أن نتحكم في جزء من مصيرنا بأيدينا. عكس مصطلح حسن الحظ (Fortuna) سوف يعيد ماكيافيللي تعريف مصطلح الفضيلة (Virtu) بصورة جديدة تماما. إنه يقف على النقيض من التقاليد، خاصة تلك الممثلة في الفيلسوف والسياسي الرومانى سيسرو، الذي يقتبس دائما مصطلحاته ومقولاته ليغيرها بعد ذلك بصورة حادة طبقا لمفهومه.

فالفضيلة (Virtu) لم يعد لها أي صلة بالصلاح والطهارة. الأرجح أنها تعنى عند ماكيافيللي القدرة على المرونة العقائدية (الاستراتيجية) في

التعامل مع حسن الحظ (Fortuna). ولتوضيح العلاقة بين الفضيلة الآن القدرة على المرونة. . . إلخ وبين حسن الحظ، يستخدم صورة علاقة شهوانية: فحسن الحظ (Fortuna) امرأة لها نزوات مفاجئة، متقلبة، مزاجية. أما القدرة على المرونة (Virtu) فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية « Vir » = رجل، فإنها تعبر عن العزيمة الرجولية والشجاعة في انتهاز واقتناص اللحظة المناسبة. فالحاكم المثالي هو الفاتح المستولي على حسن الحظ (Fortuna) بمساعدة القدرة على المرونة (Virtu). إنه يتقن فن تقدير الموقف تقديرا واقعيا، ليستغله لصالحه. فالمثل الألماني القائل « حظ الشاطر » يعبر بصورة ممتازة عن هذه العلاقة التي وصفها ماكيافيللي بين القدرة على المرونة (Virtu) وحسن الحظ (Fortuna): فالقدرة على المرونة العقائدية الاستراتيجية كمهارة سياسية، لا تنحصر في الاستسلام التشاؤمي للقدر، ولا في التفاؤل، وإنما في فن انتهاز « الظروف المواتية ».

يدخل في ذلك أيضا إمكانية استعمال العنف أو الدهاء والمكر. يزعم سيسرو أن القوة والعنف من صفات الأسد، وأن الخديعة والمكر من صفات الثعلب. وعندما يستخدم الإنسان هذه الأساليب سينزل إلى مستوى الحيوانات. يأخذ ماكيافيللي من سيسرو صورة الأسد والثعلب، كما يستعير أيضا رأيه في أن العنف والمكر كأدوات أقرب إلى خصائص الحيوانات منها إلى الإنسان. لكن حجته هنا أيضا منطلقة من خبرة، وخالية من الأوهام وهي: لأن الوسائل الإنسانية في الحياة السياسية اليومية غالبا لا تكفي، يجب على الإنسان أن يستخدم الوسائل والأساليب الحيوانية. يجب على الحاكم أن يكون قادرا على التصرف كالأسد، مثلما يجب عليه أن يكون قادرا على التصرف كثعلب. فالإنسان ليس مثلما تصوره فلاسفة العصورالقديمة: إنه على الأرجح لا يوثق فيه أخلاقيا مطلقا، ويجب الحذر منه في كل لحظة. إنه عنيف كذئب، وحديثه كالعسل، لكن فعله سام

مثل حية. يقول ماكيافيللي: «يجب على الإنسان أن يكون ثعلبا ليعرف الحيات، وأن يكون أسداً ليفزع الذئاب». لذلك يعتبر ماكيافيللي العنف والدهاء أدوات مشروعة لـ (Virtu)، أي في القدرة على المرونة العقائدية الاستراتيجية في التعامل مع حسن الحظ.

ينصح ماكيافيللي أيضا بما يسمى اليوم بـ «القناع الأخلاقي». فيجب على الحاكم أن يقدم نفسه للشعب حسب متطلبات الموقف، وبالطريقة المطلوبة، إذ يتحتم على الحاكم إتقان فن التدبيروالإخراج السياسي. عليه أن يكون حازما عندما يتوقع القلاقل، كما يجب عليه أن يلعب دورالحاكم الخيِّر الحليم إذا تطلب السلام الاجتماعي ذلك. يجب أن يكون قناع الإنسان والحيوان أيضا تحت تصرفه وحسب اختياره. لقد كان ماكيافيللي هو أول من عرف قبل نشأة وسائل الإعلام الحديثة بزمن طويل، أنه لا ينبغي أن تستنزف السياسة كل جهدها في تشريع القوانين والإدارة، وإنما عليها أن تنجح أيضا في اتخاذ الإجراءات السليمة، وفي تحقيق التواصل بين الحاكم والشعب.

إن الحاكم عند ماكيافيللي ليس ديكتاتورا مولعا بالقوة، وإنما هو لاعب شطرنج سياسي، يدرك حسابات كل نقلة من نَقَلاته. هدف تصرفاته هو تثبيت الحكم. لذلك فالقاعدة الأهم للحاكم في علاقته بالشعب، هي أنه يجب أن يكون مرهوب الجانب، دون أن يكون مكروها. فالكره ينشأ من الطغيان، والاحتقار ينشأ من الضعف. كلاهما يهدد الحكم. فالضعف يتحقق في رأى ماكيافيللي، أيضا عندما يهدف الحاكم إلى أن يكون محبوبا من الشعب. إن هذا الهدف هو بالضبط ما اشترطه سيسرو في الحاكم. لكن ماكيافيللي يريد أن تكون هناك مسافة بين الحاكم والشعب، والتي يمكن المحافظة عليها فقط عندما يحيط الأمير نفسه بالتأثيرالخاص لجلال الحكم والقوة. وفي ذلك لا يفكر ماكيافيللي في التأثير «الطبيعي» الناتج عن الميلاد

أو الطبقة، وإنما يقصد التدبير والإخراج الواعي، الذي سوف يحدث من التصرفات الفعالة، المحسوبة جيدا.

يخدمه أيضا هنا مثال سيسارى بورجيا مرة أخرى. فعندما تعرض حكمه للخطر من أن أحد قادة جيشه قد أثار بسبب وحشيته كره الشعب، أمر بإعدامه علنا أمام أعين المواطنين، وذلك لإحداث أثر مزدوج هو: أنه قد هدّأ الكره، وولد في نفس الوقت الرهبة والاحترام، اللذين يخدمان تأمين حكمه.

إن هدف تحقيق الاحترام هذا، يجب أن تخضع له كل الإجراءات السياسية. لذلك يرفض ماكيافيللي ما ينصح به فلاسفة العصور القديمة من حِلْم وسخاء الحاكم. فمن سيكون ليّن الجانب أكثر من اللازم، سوف يجد نفسه مضطرا إلى العقاب بوحشية أشد، عندما تكون الفرصة قد فاتت. إن الأفضل هو التصرف بوحشية محددة الهدف ومقدرة الكمية.

أيضا الأمير الذي يضيع أمواله ومصادر ثروته باستخفاف، يهدد سلطته بالزوال. وعلى عكس ذلك فإن البخل، بمعنى الاستخدام شديد الحرص للأدوات المالية، هو شرط قدرة الأمير على احتفاظه بحرية العمل السياسي. إن كرم وسخاء التصرف لا ينبغي على الإنسان في رأى ماكيافيللي إلا في ممتلكات الآخرين، مثلا في الممتلكات التي يغتنمها الإنسان في الحروب والغزوات. فهذه الغنائم يمكن استخدامها لتوليد مشاعر طيبة لدى الشعب.

يعتمد حكم الأمير طبقا لرأي ماكيافيللي على ركيزتين هما: القوانين المحكمة والسلاح. أما السلاح، فإنه يؤدى الدور الأعظم على الإطلاق لدى كل أمير. فبدون حماية جيش، لا يمكن في رأى ماكيافيللي لأفضل القوانين أن تستمر. لقد استخلص النتيجة من التجربة السيئة مع جيوش المرتزقة، ووقف بجانب تكوين جيش من أبناء الإقليم نفسه. حتى هذا كان قد

سبق أن قام به سيسارى بورجيا. فمثل هذا الجيش على النقيض من جيوش المرتزقة لديه دوافع أفضل وأقل تعلقا بالإغراءات المادية، كما أن الوثوق في ولائه أكبر. وبذلك يصبح ماكيافيللي داعيا مبكرا لفكرة جيش الشعب، قبل تطبيق قانون الخدمة العسكرية في القرن التاسع عشر بوقت طويل.

إن المجد والجاه في رأى ماكيافيللي هما في النهاية جزاء الحاكم الناجح. إنه يفكر هنا في سيسارى بورجيا ثان يتمناه، لا تقع منه أية أخطاء، ويوظف قدراته السياسية في خدمة الأمة الإيطالية كلها. هذا الحاكم يستطيع أن يتباهى بأنه محرر وموحد إيطاليا. لقد رأى ماكيافيللي أن إيطاليا تقف في منعطف هام في تاريخها، وتمنى أن يشعل بكتابه الشعلة، التي تستطيع أن تعيده شخصيا إلى الأضواء مرة أخرى، والتي تستطيع أن تدفع الأمير الفلورنسى إلى الإنجاز السياسي.

لقد خاب أمل ماكيافيللي الذي أراد تحقيقه بكتابه. فقد استُقْبِل كتابه استقبالا أقرب إلى الفتور. كما أن الأمير المديسى لورنسو لم يرسببا يدفعه إلى أن يتصرف طبقا لتصورات ماكيافيللي، أو حتى أن يعيده إلى المشهد السياسي. وأيضا توحيد إيطاليا سياسيا لم يتحقق إلا بعد مرور أكثر من أربعمائة عام.

ماكيافيللي فشل كسياسي ودبلوماسي. وهكذا تأهب في السنوات التالية مرغما ليكون مؤلفا، فألف كتبا في الفلسفة والتاريخ والأدب، والتي واصل فيها تعميق فلسفته السياسية، والتي يعد كتاب (Discorsi)، أي (دراسات) للكتب العشرة الأوائل لتيتوس ليفيوس، أكثرها شهرة.

لكن دور ماكيافيللي في تاريخ الفلسفة ككاتب سياسي كان أبلغ أثرا من دوره كدبلوماسي وسياسي. فكتابه « الأمير » لم يصبح فقط أكثر الكتب المختلف عليها، وإنما أيضا أكثر الكتب التي تثير الجدل في الفلسفة السياسية حتى اليوم، رغم أنه تم استقباله بصورة متواضعة في البداية. فالكتاب تم

تداوله قبل نشره في الدوائر الفلورنسية، ولم يطبع إلا في عام ١٥٣٢م بتوجيه من البابا، بعد وفاة مؤلفه. لكن في عام ١٥٥٩م وضعته الكنيسة في قائمة الكتب المحرمة. لم يكن إلغاء الضميرالذى نصح به ماكيافيللي في ممارسة السلطة، هو الذي تسبب في تحريم ومنع تداول الكتاب. لقد كان السبب الأهم الذي أدى إلى ذلك، هو الفصل التام بين السياسة واللاهوت، الذي كان غير مقبول من الكنيسة. عالم السياسة عند ماكيافيللي، هوعالم يخلو من الله. فلا الحاكم يحتاج إلى الله لتثبيت مشروعية حكمه، ولا ماكيافيللي فكر مطلقا في جزاء الله أو عقابه. إنه أول مفكر في العصر الحديث أسس فلسفة سياسية، استطاعت الاستغناء عن الأساس الديني. فقد وضع الدولة ومصالحها فقط نصب عينيه.

أما عن أن ماكيافيللي كان أيضا «ماكيافيلليًا» في جعله تأنيب الضميرالأخلاقي في ممارسة السلطة تابعا وخاضعا لمصالح الدولة، فهذا أمر لا يمكن التشكيك فيه. أما معرفة أنه توجد مصالح مستقلة للدولة، بمعنى «مصلحة الدولة وسلامتها»، فستظل أحد منجزات كتابه. لقد كان ماكيافيللي هو أول من اكتشف في الفلسفة، أن مجال السياسة هو مجال عمل مستقل. إن كل من يتحدث اليوم عن «اعتبار سلامة الدولة ومصلحتها العليا»، أو عن «الحملات السياسية»، أو عن «الحاجة للعمل والفعل السياسي»، يمضى على خطى ماكيافيللي. أما الأمر الذي لايمكن توضيحه، فهو وضع كثير من السياسيين هذا الكتاب الكلاسيكي في تاريخ الفلسفة على (الكومودينو) بجوار أسرة نومهم.

طبعات الكتاب

Niccolò Machiavelli: Der Fürst. Herausgegeben und übersetzt von R. Zorn. Stuttgart: Kröner 1978.

Niccolò Machiavelli: II Principe/ Der Fürst. Zweisprachige Ausgabe. Stuttgart: Reclam 1986.

من أوراق حكيم عالمي

ميشيل مونتانيي

تجارب (١٥٨٠ ـ ١٥٨٨)

يوجد في كل مجالات الحياة متزمتون، وهم الناس الذين لا يستطيعون الاستمتاع بأشياء محددة، إلا في شكل نقي خالص. فشاربوا الويسكي المتزمتون يستنكفون خلط مشروبهم المحبب بأي شيء، كما أن عشاق الموسيقى الكلاسيكية، لا يستمعون إلى موسيقى الجاز، أو موسيقى الروك إلا مرغمين. وعلى ذلك يوجد أيضا متزمتوا الفلسفة، الذين لا يعترفون بأن هذه فلسفة، إلا ما يأتي منها مسلحا نظريا تسليحا ثقيلا مثل: المختصرات المعللة منطقيا بصرامة، والمقسمة إلى مقاطع في أعلى درجة من الدقة، التي يعلن عنوانها أنها تتناول أهم الموضوعات وليس غيرها.

لقد كانت «تجارب» فيلسوف عصر الإحياء الفرنسي ميشيل مونتانيي دائما مثيرة لغضب متزمتي الفلسفة. إنه فيلسوف الفوضى وانعدام الترتيب، الذي يدعي اختيار موضوعاته بجدية: «ليس هناك أتفه من أنه لم يُقْبَل بحق وبمعنى الكلمة في العدد القادم من سلسلة النشر». إن هذا استشهاد من «تجربة» تحمل عنوانا لا يمت إلى الفلسفة بصلة هو: «آداب لقاء الملوك». العناوين بالأخص مهمة لذاتها. فلنأخذ عنوان أحد أشهر هذه المقالات والمسمى «نبذة عن الشعوذة»، والذي أعطاه مونتانيي عنوان: «في شأن ذوي العرج». ماذا يتوقع القارئ؟

ليس هناك ابتداءً أي حديث على الإطلاق عن «ذوى العرج». يبدو أن مونتانيي قد تجاهل موضوعه ببساطة. إنه يبدأ موضوعه مثل صحفي على الأرجح بحدث ملموس من أحداث الساعة، يتخذه مدخلا لما يريد قوله، وهو إصلاح التقويم، الذي تم في فرنسا في القرن السادس عشر. هذا الإصلاح قاده إلى فكرة أن إدراكنا للعالم، غير الموثوق به بدرجة كبيرة، لن يتأثر مطلقا بذلك. يتحدث بعد ذلك عن سرعة تصديق الناس للأعاجيب وإيمانهم بالشعوذة، بمعنى ميلهم أكثر إلى تصديق أشد التفسيرات غرابة، بديلا عن النظر إلى الحقائق. كل هذا لا يدعمه بتقديم أي دليل منطقي، وإنما بتجربته الذاتية، التي يكملها بالاستشهادات والحكايات والأمثال. أحد هذه الأمثال يدخل أخيراً ذوى العرج في الموضوع وهو: يقال بأنهم يصلحون تماما للحب الجسدي. توجد لهذا المثل أيضا كما يذكر مونتانيي تفسيرات مختلفة، كل واحد منها مثل الآخر في جودته. وينتهى المقال بتقرير أن هذا التأرجح هنا وهناك، بين آراء لا يمكن إقامة الدليل عليها، يبين أن الإنسان لا يملك المقياس ولا الطمأنينة ولا الهدف، إلى أن يرغمه العجز والعوزعلى هذه الطمأنينة.

على أي حال لا يمكن أن يعتمد الإنسان على العنوان، عندما يريد أن يعرف الموضوع الذي تتناوله إحدى مقالات مونتانيي. يشبه مونتانيي إنسانا أعلن لنا عن قيامه بنزهة إلى مكان محدد، لكنه في طريقه إلى هدفه، بدأ يسلك كل طريق جانبي يصادفه، وأخيراً وصل إلى مكان آخر مختلف تماما. فهو لو كان موسيقيا لأصبح عبقريا في موسيقى الجاز (البيتلز) الحرة. يعتبر مونتانيي في الواقع أول وأعظم مرتجل في تاريخ الفلسفة. ولو كان واحداً من عناوينه ينال الثقة سيكون حينئذ عنوان عمله الأساس» مقالات» (Essais)، المسمى بالألمانية «تجارب» (Versuche).

إن الموضوع في هذا العمل يدور حول شكل للنص يعتبر جديداً في

التاريخ الأدبي، «يحاول» أن يشرح فكرة أو موضوعا في صفحتين أو ثلاث، دون الثبات على أي قالب أو نموذج. فالمقالات ليست دراسات فيلسوف متخصص، وإنما هي مذكرات كتبها حكيم عالمي، جعلنا نشاركه مباشرة في حواره مع العالم. إن قراءة مونتانيي تعني أن تصاحب عملية التفكير نفسها عملية القراءة، أي أن نعيش التفكير «مباشرة».

لقد ابتكر مونتانيي على نحو ما المقال الحديث: إنه شكل يتأرجح هنا وهناك بين البرهان والقصة، وبين الفلسفة والأدب. لذلك وجد المقال أيضا منذ القدم قرَّاءً أكثر خارج وداخل تخصص الفلسفة.

يصل الإنسان فعلا إلى طرق مونتانيي الملتوية في قلب القضايا الفلسفية. هكذا نجد أيضا مقاله «في شأن ذوي العرج» مليئا بالقضايا الفلسفية المتفجرة مثل: العجز الإنساني عن معرفة الأشياء كما هي، أو ميل الإنسان وقدرته على تفسير العالم بمساعدة التخيلات، وأخيرا قلق الإنسان الذي لم يعد يطمئن إلى مأمنه الفطري. كل هذه القضايا سجلت بعد ذلك نجاحا باهرا في تاريخ الفلسفة، كما ملأت كتبا ضخمة. يقدم مونتانيي هذه الموضوعات بمروره عليها، مشيرا إليها أكثر مما يؤكدها. إنه فيلسوف السلاسة ومُحَفّز عظيم. كما أن مقالاته تمثل ينبوعا لا ينضب لبواعث الفكر الفلسفي.

لا ينبغي على الإنسان مطلقا أن يستنتج من عدم التزام نوع من النظام في فلسفته، ومن شروحه المكتفية بالقليل، التي يقدمها مونتانيي المرة تلو الأخرى، أن المقالات تمثل عند مؤلفها أهمية من الدرجة الثانية، فالصحيح عكس ذلك تماما. فقد نظر إليها مونتانيي على أنها أهم ثمار حياته، وعلى أنها نتيجة لعملية التصالح مع النفس ومع العالم، التي استمرت عشرات السنين. وعندما صدرت الطبعة الأولى من «المقالات» عام ١٥٨٠م، قدم نسخة منها بكل فخر في باريس إلى هاينرش الثالث ملك فرنسا، وأثناء رحلة ممتدة له قدم نسخة منها إلى البابا السابق جريجور الثالث عشر في

روما.

لقد كان عمر مونتانيي في هذا الوقت سبعة وأربعين عاما، أرستقراطي فرنسي، اعتزل الأعمال العامة إلى درجة كبير، وخصص وقته كله للقراءة والكتابة على غير المعتاد في طبقته. لم يكن طيلة حياته فيلسوفا موظفا، كما أن العمل ككاتب فلسفي لم يخطر اساسا على باله. لقد كان الظهور الاجتماعي والنشاط العام، هما فقط ما كان ينبغي أن يتم إعداده لهما، من خلال تعليم يلائم طبقته. وبالإضافة إلى ذلك، اكتسب من المدرسة والجامعة أسسا علمية هامة للكتابة فيما بعد.

لقد كان الإنسانيون يسيطرون على الحياة العقلية في غرب أوربا في القرن السادس عشر، وهي حركة تعليمية، يسرت اطلاع جمهور عريض من الناس على عيون الآداب الإغريقية واللاتينية القديمة. إن برامج التعليم الإنسانية، قد حلت محل البرامج ذات المضامين التعليمية المطبوعة بطابع الكنيسة. ولأن مونتانيي ولد عام ١٥٣٣م، فقد نال أفضل تعليم إنساني ممكن في فرنسا في هذا الوقت.

عندما كان مونتانيي طفلا، كان يتولى تعليمه مدرس منزلي ألماني، لا يتحدث معه إلا باللاتينية. لقد كان يتعلم أيضا في مدرسة الصفوة كولج دى جوانييه، التي كان يدرس فيها عدد من الإنسانيين المشهورين في ذلك الوقت، وبدأ وهو في الثالثة عشر من عمره في دراسة القانون في بوردو وتولوز، وانتهى منها عام ١٥٥٤م.

اكتسب مونتانيي من خلال هذه التربية إحاطة كبيرة بمؤلفي العصور القديمة، الذين كان يستشهد بهم دائما وأبدا في مقالاته. فأدب العصور القديمة أصبح بالنسبة له ينبوعا لا ينتهى، يستقى منه دائما بإصرار وبلا نظام.

كانت إحدى المهام العامة التي تقلدها ابتداءً من عام ١٥٥٧م، هي

عضوية المجلس المحلي لمدينة بوردو، وهو منصب كان من تقاليد أسرته أن تحتفظ به. ولقد تولى والده منصب عمدة المدينة سنوات طويلة. في هذه المدينة تعرف مونتانيي على دى لابوايتيه، وهو أحد زملائه، الذي أصبح أقرب أصدقائه إليه وأهم ملهم عقلي له. كان لابوايتيه قد ألف بحثا لافتا للأنظار هو: «في الرق الاختياري»، الذي عارض فيه مذهب المرونة العملية (البراجماتية) للإيطالي نيقولا ماكيافيللي، والذي نادى فيه بالمقاومة ضد كل طغيان.

لقد وصف مونتانيي سنوات التبادل الفكري المتواصل مع لابواتييه بعد ذلك، بأنها أهم أسعد سنوات حياته. ففي مقاله «عن الصداقة»، الذي يمكن قراءته على أنه رثاء لصديقه، يضع الصداقة بين الرجال في أعلى درجة فوق أي علاقة أخرى، متبعا في ذلك مأثورات الفلسفة في العصور القديمة.

إن وفاة لابواتييه المبكرة عام ١٥٦٣م على نهر الرور، مثلت نقطة تحول حاسمة لمونتانيي، فقد كانت هزة نفسية، وجهت حياته إلى وجهة جديدة. بدأ مونتانيي منذ هذا الوقت في ترتيب الأمور الخارجية في حياته بصورة نهائية، كما بدأ في نفس الوقت في الابتعاد عن الحياة العامة. لقد قام بنوع من الهجرة الداخلية المختارة إلى نفسه. في عام ١٥٦٥م تزوج ابنة أحد زملائه أعضاء المجلس المحلي، وفي عام ١٥٦٨م ـ بعد وفاة والده ـ ورث تركة عائلته. لكن لم يلعب أي من الزواج أو الثروة دورا يذكر في كتاباته.

أقام مونتانيي لنفسه واجهة تقليدية، يعيش خلفها حياته الحقيقية، حياة الحكيم العالمي. فلقد قرر في ٢٨ فبراير عام ١٥٧١م قرارا نهائيا، هو أن يعتزل في برج قصره، الذي أسس لنفسه فيه مكتبا ومكتبة. في السنوات العشرين التالية، قام فعلا برحلات، لكن قليلة، أو بمهام رسمية أو دبلوماسية، لكن متباعدة. لقد كرس أغلب وقته لقضية التحصيل الفكري والحوار، التي

انبثقت منها أخيراً «المقالات».

لقد احتلت العلاقة الحميمة مع الكتب مكان الأحاديث مع الصديق، تلك العلاقة التي تقود عبر القراءة إلى الكتابة. كان مونتانيي يبدأ بعمل المستخلصات، واستخراج الاستشهادات. حتى سقف حجرة البرج كان مزينا بالحكم الاسترشادية، وبملاحظاته على مطالعاته. ولو نظر قارئ «المقالات» الحالي أيضا إلى الاستشهادات العديدة، التي تبدو متناثرة دون تمييز، ربما على أنها بضاعة زائدة عن الحاجة، سيجد فيها النواة، التي نشأ منها الشكل الأدبي الجديد للمقال. لقد قارن مونتانيي نفسه هذا الشكل الجديد بلوحة فنية، مرسومة على الحائط، مليئة بعجائب، لا تربطها ببعضها علاقة. يستطيع الإنسان أن يكتشف على الأخص في الجزء الأول من كتابه ـ الذي كتبت فيه المقالات أقصر كثيرا من مقالات الأجزاء التالية ـ منهج عملية الكتابة، الذي بدأ على أنه شرح وتوضيح لأمثال وحكايات متفرقة أو لاستشهادات، ثم تم تعميقها وتحويلها إلى نص مبني بشكل غير محكم.

لقد استمد مونتانيي ذلك غالبا وبصورة خاصة من الكتاب الرومان في العصور القديمة المتأخرة، الذين كانت لهم جاذبية كبيرة عنده. لم تقدم المدارس الفلسفية في العصور القديمة المتأخرة أي نظم فلسفية هامة، لكنها تعاملت مع الفلسفة على أنها علم عملي مرشد، ومعين على الحياة. لقد كان احب كاتبين إلى نفسه الفيلسوف والمؤرخ الإغريقي بلوتارخ، وسينيكا، أحد أشهر ممثلي الرواقيين. منهما استلهم شكله الأدبي المتمثل في ابتكار المقال الحديث، ومنهما استمد موقفه في الحياة، الذي جعله يتجنب أي نوع من المغالاة. لقد بلغ به الأمر إلى أن يؤكد في مقاله «دفاع عن سينيكا وبلوتارخ»، أن كتابه «تمت لملمته من بقايا إنجازاتهم». بالأخص ميل بلوتارخ إلى ربط التجارب الشخصية والأقاصيص بالتداعى الحر للأفكار والخواطر، أثر كثيرا في كتابات مونتانيي.

لقد اتجه مونتانيي بكتاباته إلى محيط اجتماعي شديد الخطورة والقلاقل. فقد سادت منذ منتصف القرن السادس عشر في فرنسا حرب أهلية، لها دوافع دينية بين البروتستانت والكاثوليك أنصار الملك. ففي الليلة السوداء (ليلة يوم ٢٤ أغسطس عام ١٥٧٢ م، تم بأمر الملكة الأم كاتادينا فون ميديسى قتل أكثر من عشرين ألف بروتستانتي في باريس) وهي الليلة المسماة بليلة عرس الدم الباريسية. وقد كثرت الإغتيالات وأعمال السلب والنهب وقتل الإبرياء. كان إقليم بوردو يقع وسط جبهات القتال، وكان ميدانا مباشرا للحرب الأهلية. كان مونتانيي منتميا إلى المذهب الكاثوليكي، لكن كانت له علاقات بالجانب البروتستانتي. لكن ذلك لم يحمه من الاعتداء عليه في قصره وتهديده بالقتل مرات عديدة. لذلك أضطر، بسبب المخاطر الكبيرة، إلى الاختفاء من منزله مرات عديدة.

لقد استخلص مونتانيي في مقالاته نتائج التطرف الديني في عصره. ففيما يتعلق بالقضايا الغيبية واللاهوتية الأساسية، ظل دائما من المتشككين. لقد تشكك في إمكانية «إقامة الدليل» على صحة القناعات الإيمانية الشخصية. لقد رأى بالأخص خطورة الانطلاق من إدعاء امتلاك الحقيقة هذا، إلى الاستدلال منه على فرض مطالب سياسية وعلى تبرير استخدام العنف ضد الآخرين. ففي مقاله «عن العادة وأنه لا ينبغي للإنسان أن يغير باستشهاد قانونا موروثا»، يرى الأمر استباحة حقوق وتكبر، «عندما يعتقد الإنسان في أهمية معتقداته الشخصية، لدرجة أنه في سبيل فرضها، لا يتورع عن تدمير السلام الاجتماعي، ولا عن فتح الأبواب لكل أنواع الشر، وللإفساد المفزع للأخلاق، وهذه الأشياء الخطيرة تقود حتما إلى قلب الأوضاع السياسية، وإلى الحرب الأهلية». وهكذا ظل مونتانيي كاثوليكيا، ليس عن قناعة لاهوتية، وإنما لأن التمسك بالدين الموروث، هو الأمر الأسهل لضمان السلام الاجتماعي. فهو كإنسان محافظ غير متعصب لعقيدته، لم

يرد إصلاح سوء الأحوال الكنسية، عن طريق التراجع عن العقيدة الموروثة، وإنما أراد استئصال سوء الأحوال الكنسية، عن طريق الإصلاحات الداخلية. أما مونتانيي الفيلسوف، فقد كان أحد دعاة التسامح قبل عصر النهضة بمائتى عام.

لقد كتب مونتانيي الجزء الأول من «المقالات» في مدة قريبة جدا من وقت وقوع ليلة عرس الدم الباريسية، وهي المدة من عام ١٥٧٢ م حتى عام ١٥٧٣م. أما الجزء الثاني فقد اكتمل في نهاية السبعينات، ابتداءً من عام ١٥٧٧م، وهو العام الذي عينه فيه الملك عضوا في مجلس النواب، وهو أيضا العام الذي هاجمه فيه لأول مرة مرض الكلى المؤلم، الذي يتحدث عنه مرارا في «المقالات». أما الجزء الثالث فلم ينته منه إلا في آخر الثمانينات، التي قام فيها أيضا بتنقيح مقالاته المبكرة من جديد.

هل لـ «المقالات» موضوع؟ هل هناك خيط يتخلل الأجزاء الثلاثة ويربطها ببعضها؟ من حسن المفاجآت أن مونتانيي، أجاب بوضوح على ذلك بالإيجاب في قوله: أن موضوع كتابه هو نفسه، فكل ما يكتبه فيه هو تعبير عن الأنا عنده. فهو لم يؤلف كتابه للجمهور، وإنما كتبه أولا وأخيرا ليحاسب نفسه.

إن مقولة مونتانيي هذه مؤهلة لإثارة الاضطراب وسوء الفهم عند القارئ المعاصر. إنها تثير سوء الفهم، لأن مونتانيي، لم يقصد مطلقا تأليف سيرة ذاتية، أو كتاب اعترافات. إن من سينتظر معلومات عن الحياة الشخصية، أو حتى إماطة اللثام عن أشياء حميمة مثيرة، كما هو معتاد في الآداب الأوربية منذ القرن الثامن عشر، سوف يخيب أمله. فاهتمام مونتانيي قد اتجه إلى كل شيء، فهو يصف طقوسا، ويلخص كتبا، ويحكى عن تجارب هامة. إن أكبر مقالاته حجما، التي عنوانها «دفاع عن رايموند سيبوند»، تتناول على سبيل المثال أحد مؤلفات عالم اللاهوت الكاثالونى رايموندوس سيبوندوس، التي

ترجمها مونتانيي بنفسه عام ١٥٦٩م، والتي يحاول المؤلف فيها الاستدلال على الحقائق الدينية من العقل. هذا موضوع من الواضح أنه نظرى للغاية، ويبدو أنه لامكان فيه للأنا.

عندما يضع مونتانيي الأنا في مكان الصدارة، فإنه لا يعني بذلك أنه ينطلق من بناء نظرى معدٍّ مسبقا، وإنما ينطلق من الخبرات والتجارب، التي عاناها بنفسه. إن مونتانيي محب لاستطلاع كل ما يحدث في العالم. لكنه لا يقبل هذه الانطباعات والمعلومات، التي يحصل عليها، والمقولات التي يستخلصها من الكتب، على أنها بديهيات. إنه يضعها في مصفاة الأنا الخاصة به. أيضا ليس مقاله عن اللاهوت العقلاني لرايموندوس سيبوندوس تعليقا أكاديميا، لكنه بالتأكيد اختبار نقدي مقصود لادعاءات العقل الإنساني في ضوء التجربة الذاتية. فالنسبة لمونتانيي، الذي يعترف بأنه «لم يقتنع من الفلسفة بشئ عن رضى»، لا توجد «حقائق عقلية» تُفْهم من نفسها. إن الأنا عنده تمثل درعا يحمى به نفسه من الحقائق المجردة.

إن الاتجاه إلى العالم، وفي نفس الوقت تأكيد الفردي في مواجهة المعتاد والشائع، هو أحد خصائص عصر الإحياء. إنه العصر الذي اكتشف فيه البحارة الأوربيون شعوبا وقارات جديدة، كما أنه العصر الذي بدأ فيه الفنانون تركيز نظرهم على التفاصيل الواقعية. فليس من باب الصدفة، أن البعد المكاني، ورسم الشخصيات، قد أكدا وجودهما في فن الرسم في هذا العصر. إن هذه النظرة الواقعية، كانت أيضا لدى مونتانيي. فقد كانت التفاصيل المتميزة، أهم عنده من المعنى النظري الميسور. كان مونتانيي صائدا وجامعا لا يكل ولا يمل لأمثلة ودلائل خبرته، حتى لو بدت عديمة القيمة. لذلك تتميز مقالاته بشغفها بالخاص والفردي، وبامتلائها بالتفاصيل، التي لا يتحتم أن تكون مترابطة، أو متجانسة، لكنها ينبغي أن تفتح العيون على تنوع العالم.

بهذا النوع من مراقبة النفس، وفحص النفس، يصبح مونتانيي أحد آباء علم الإنسان الحديث (الأنثروبولوجيا). لقد رفعت الفلسفة اللاهوتية في العصور الوسطى الإنسان فوق الطبيعة، وجعلته متصلا بالله عن طريق الروح الخالدة المتميزة والمختلفة عن الجسد. لكن هذا الفصل بين الإنسان والطبيعة، وبين الجسد والروح، يتناقص حسب رأي مونتانيي مع التجربة. فالإنسان عنده يظل جزءا من الطبيعة، يخضع لنفس الاحتياجات والمخاطر، مثل بقية المخلوقات. إنه يلاحظ في ذاته هو، مدى التداخل اللصيق للأحوال الروحية والجسدية مع بعضها البعض. لذلك اتجه إلى تناول موضوع باستفاضة أيضا، كان محرما تناوله في الفلسفة في العصور الوسطى، وهو موضوع الجسد ووظائفه.

لقد أعتُبر الجسد في فلسفة العصور الوسطى، بسبب انتمائه إلى عالم الشهوة والمادة، مأوى الخطيئة. فالأطباء أنفسهم وقعوا تحت طائلة الاتهام بالتحالف مع الشيطان. وفي المقابل فإن مونتانيي يتحدث غالبا وبالتفصيل عن أمراضه، وعن العلاقة الجنسية، وعن النوم، وعن الأكل والشرب، وعن رأسه الأصلع، وعن شاربه الكثيف. لقد وجد المدخل للإنسان عن طريق الجسد وليس عن طريق الروح.

لذلك لا يسمع المرء من مونتانيي أيضا أي مديح للإنسان، باعتباره كمال الخلق. فالإنسان في نظره ضعيف مضطرب الإرادة، سريع التصديق. إنه ليس كائنا عقلانيا، وإنما هو كائن مليء بالتناقضات، يقف على أرضية مضطربة. على وجه الخصوص العقل، الذي يميز الإنسان كما يقال عن دنيا الطبيعة، يبدو له غير مأمون الجانب بشكل خاص. فكل رأي يبدو مبنيا على منطق سليم، يقابله رأى مضاد، وكل دليل يدعى السلامه، يناقضه دليل معاكس.

يتبع مونتانيي هنا تقاليد مدرسة المتشككين في العصور القديمة

المتأخرة، الذين كانوا مقتنعين بعدم إمكانية المعرفة المؤكدة للأشياء. أيضا المقولة المأثورة عن سقراط «إني أعرف أنني لا أعرف»، خدمته في تأكيد معرفة، أن تناقضات العالم، لا يمكن حلها بالعقل. في هذه النقطة تتوافق الفلسفة في رأى مونتانيي مع تجارب الحياة، إذ يقول في ذلك: «إنها تجربتي الشخصية»، كما يؤكد: «التي جعلتني أتبين ضخامة الجهل الإنساني: إن هذا ما سوف تعلمه لنا مدرسة الحياة، في رأيي، على أنه أمر لا يمكن التشكيك فيه مطلقا».

إن صورة الإنسان هذه، المطبوعة بالشك والتواضع، أدت أيضا إلى نظرة متغيرة للثقافة الإنسانية وقيمها. فمونتانيي لا ينظر إلى ثقافته الخاصة، على أنها مثل أعلى للآخرين. إنه واحد من أوائل الفلاسفة، الذين ارتابوا في المركزية الأوربية، التي تعني نظرية تفوق الثقافة الأوربية. ما يقودنا إلى وصف الثقافات بأنها «همجية» في نظره، هو فقط نقص الإلمام بها. لذلك تتبع مونتانيي أيضا بانتباه كل الأخبار الممكنة، التي أتى بها الرحالة معهم من البلاد والقارات الغربية.

لقد عُرِضَ أمامه في هذا الإطار هنود حمر برازيليون، في إحدى رحلاته إلى باريس. اعتمد مونتانيي في مقاله «عن آكلي لحوم البشر» على هذه المعلومات. فثقافة من يسمون «المتوحشون»، مناسبة لأن ننظر إلى ثقافتنا الخاصة من وجهة جديدة. ما هو الأكثر إنسانية؟ ـ يسأل مونتانيي مستفزاً هل هو قتل عدوّ بسرعة وبدون ألم، وبعدها أتناول طعامي، أم هو تعذيبه بوحشية وبطء، كما كان متبعا في عصور الحروب الدينية في أوربا؟ بالتأمل الدقيق سنكتشف، كم يمكننا أن نتعلم كثيرا من الثقافات الأجنبية. إن الشعوب التي نسميها «متوحشة»، تتفوق على الثقافة الغربية في نقطة حاسمة هي: أنها أقرب إلى الطبيعة، ورغباتها تتحدد طبقا لاحتياجاتها الطبيعية. وبذلك فإنها لا تتفادى فقط الرذائل، التي تنشأ من الترف والوفرة،

وإنما أيضا ما ينظرإليه مونتانيي، على أنه الخطأ الأساسي للثقافة الخاصة وهو: الإسراف والشطط، وتطلعها الدائم إلى المزيد، وتعلقها بالكمال، الذي أصبح طاقة مدمرة. فبدلا من الاستكبار في مواجهة الثقافات الأخرى، ينصح مونتانيي بالتسامح، وبالاستعداد للتعلم.

من هذه النظرة النقدية للطبيعة البشرية، وللحضارة الإنسانية، يستنبط مونتانيي مبا دئه في الحكمة، ورؤيته للحياة الناجحة السعيدة. إنه لا يريد تعاليم بالمعنى التقليدي، كما لا يريد عقيدة أو نظاما، وإنما يريد أن يقدم طريقة حياة. تتجه حكمته ـ مثل فلاسفة العصور القديمة المتأخرة ـ إلى ما يمكن الوصول إليه، إلى المتع الدنيوية، وليس إلى الخلاص الأخروي. ورغم أنه مسيحيٌّ كاثوليكيٌّ، إلا أن الاتجاه إلى الآخرة، يكاد لا يلعب دورا في فلسفته في الحياة. مونتانيي مفكر وجهته الحياة، فقد اعتنق مطلب الفلسفة اليونانية القائل: «عِشْ منسجما مع الطبيعة ومتوافقا مع نفسك». يجب على الإنسان أن يتخلى عن غروره، وأن يعود إلى الارتباط الوثيق ببيئته المبتكره البديعة.

يضاف إلى ذلك منذ البداية، أنه يعتني أيضا بفنائه وبقابليته للموت. في حوار «فايدون» للفيلسوف الإغريقي أفلاطون، وردت مقولة سقراط: «الحياة تعنى تَعلُّم الموت». يأخذ مونتانيي هذه المقولة عنوانا لأحد أشهر مقالاته. ليس المقصود بذلك الشوق الرومانتيكي للموت، أو الموقف المعادي للحياة بصورة مرضية. فهو كعادته دائما يطالب بانتهاج واقعية حيوية. إنه يعتقد، وهو الذي رأى كل يوم بعينيه أناسا يفقدون حياتهم بسبب المرض أو الحوادث أو الحروب، أننا فقط بالمخالطة الدائمة للموت، نزيل منه رهبته، ونحرر أنفسنا من المخاوف غير المعقولة. إن الذي يتناسى وجود الموت في حياته، هو أيضا الذي لا يستطيع تقدير قيمة الحياة بحق.

لقد دعا مونتانيي إلى حياة مريحة، خالية من التوتر، حياة تستغني

عن المشروعات والمقاصد الكبيرة، وتبتهج بالأشياء الصغيرة، وبما يسهل مناله. إن ما يدعو إليه ليس حياة المغامرة، التي تتحسس حدودها ومداها، بالعكس: إنه يتبنى حياة، يمكن أن تبدو عند الكثيرين أقرب إلى ضيق الأفق. وهكذا يجعل من نفسه محامي العادة والرفاهية. يصف العادة، بأنها المشروب السحرى للإلهة سيرسى، الذي يبعد عنا المتاعب، ويصالحنا مع الطبيعة. وهنا أيضا يظل محافظا: ينبغي أن يعيش كل إنسان، تبعا لما ورد في أعراف وتقاليد ثقافته ودينه، وبما يتوافق مع إيقاع حياته الشخصية. إنه يعارض العجلة في الأمر، والولع بالتفوق، والمشروعات الكبيرة، بمبدأ الحياة المثلى، الوارد من فلسفة العصور القديمة، وهو راحة البال. فالسعادة تتحقق بقبول الحدود الطبيعية الخاصة، وبالاستمتاع المعتدل بالحياة الحسية. مونتانيي من معتنقى مذهب اللذة، فهو احد الذين يرون أن السعادة، تتحقق في «اللذة». حتى عندما نتطلع إلى الفضيلة، فإننا نضع في الحقيقة الإشباع الشهوانى التام نصب أعيننا، الذي يكفل لنا حياة فاضلة. يمتد الطريق إلى السعادة - عند مونتانيي - عبر الحواس، وليس عبر العقلانية. إن المقصود عنده، ليس الشهوانية إلى أبعد مدى. كما انه لا يعرف أي نوع من النشوة أو الغيبوبة. مونتانيي ذواق للأنواع المحدودة، اليومية، الطبيعية من الشهوات التي هي: الأكل والشرب. والحياة الجنسية. لقد تراجع هنا عن أحد المبادئ، الذي سيطر على الفلسفة منذ عصر أفلاطون وأرسطو، وهو «تحقيق الذات»: تحقيق الإنسان لذاته، لم يعد ينحصر - في رأى مونتانيي - في التبصر العقلي، بمعنى سيادة العقل وتحكمه في الحواس، وإنما في التفتح الواعي للميول الحسية.

إن العناية بالقدرات الحسية والحدسية، هي أيضا، التي تستطيع أن تعيد مرة أخرى التوجه إلى الفطرة، ومعه العلاقة مع «الأم الطبيعة»، كما يسميها مونتانيي. يحتضن مونتانيي هنا أفكارا، تلعب أيضا دورا في المبادئ الشرقية

للتأمل الروحي، في البوذية والهندوسية أو في الطاوية: ترك القدرة، والكفّ عن القصد، و«الإنصاف الكامل» للأشياء. يرى مونتانيي أن الإنسان لا يواجه الطبيعة كصانع، وإنما كواحد ينفتح ويتلقى ويتعلم. في نهاية المقال الأخير «عن الخبرة» في الجزء الثالث، يختم مونتانيي كتابه، ليس من باب الصدفة، بصلاة للإله الوثني أبول، إله «الحكمة المرحة». إن الآلهة، لا تقف خارج الطبيعة في عالم مونتانيي، وإنما هي جزء منها.

لقد كانت «مقالات» مونتانيي، عملا عانى دائما الإضافات الجديدة والتغييرات، حتى وفاته عام ١٥٩٢م. بعد الانتهاء من تأليف الجزء الثاني، أمكن نشر الطبعة الأولى عام ١٥٨٠م. لم تهبه الطبعة الأولى قراءً فقط، وإنما أيضا الأتباع الأول، الذين كانت منهم ماري دى جورنييه، المولودة عام ١٥٦٥م، وهي نبيلة مهتمة بالفلسفة، ومن مدينة بيكاردى، وكان يتبادل معها الرسائل، ووصفها بعد ذلك بأنها «ابنته بالتبني». عندما سافر إلى باريس عام ١٥٨٨م، بمناسبة صدور أول طبعة للأعمال الكاملة، التي احتوت الآن أيضا على الجزء الثالث، قام بزيارتها امتنانا لها. لقد كانت من القلة النادرة، التي اختصها مونتانيي بالتبادل العقلي، بعد وفاة صديقه إيتينييه دى لابواتييه. بعد وفاته، أصبحت ناشرة أعماله، وأنجزت الطبعة الأولى الكاملة لكل ما خلفه من كتابات. في الواقع، لم يمنع إهداء مونتانيي البابا شخصيا واحدة من النسخ الأولى من كتابه، من أن تضع الكنيسة الكاثوليكية نفس الكتاب عام ١٥٧٦م على قائمة الكتب المحرمة. لقد احتاجت الرقابة الكنسية على أي حال إلى عشرات السنين، لكي تكتشف أن الكاثوليكي مونتانيي المقر بكاثوليكيته، هو في الحقيقة محب للطبيعة منتمى لما قبل المسيحية.

لقد تجاهل فلاسفة الجامعات أيضا مونتانيي دائما وبشكل مستمر. لكن آثاره موجودة في كل جوانب الفلسفة وتاريخ الأدب. فالشكل الذي

ابتكره للمقال في الكتابة الفلسفية، الذي زاوج بين النظرة التشاؤمية عند الإنسان، وبين تعاليم الحكمة العملية، قد أسس المذهب الأخلاقي في العصر الحديث، الذي حمل لواءه في فرنسا من بعده، كل من (لاروش فوكو ولابروييه وشامفورت). أما البرنامج، الذي بدأه مونتانيي للبحث في الذات الشخصية، فقد اقتنع به ديكارت واعتنق منهجه. باسكال تبعه في تشخيصه للإنسان الضعيف المتقلب. كما أن شعار جان جاك روسو «عَوْداً إلى الطبيعة»، يمكن أن يرجع إليه، مثل مطلب التسامح عند التنويريين، الذين كشفوا سلبيات وخطايا الثقافة الأوربية. أيضا فريدريش نيتشه، الذي أعلى من قيمة الجسد في مقابل العقل بمبدئه «إعادة تقييم القيم»، يسير على خطى مونتانيي. ولقد كان مونتانيي أيضا، هو الذي طالب بالتفكير في القابلية للموت، الخاصة بالإنسان، كشرط للحياة الحقيقية - قبل الفلسفة الوجودية بمئات السنين.

المهم أن «مقالات» مونتانيي قد منحت الفلسفة الثقة والموضوعية واليسر، الذين استطاعت بهم أيضا أن تصل إلى أولئك القراء، الذين لا يرغبون في الفلسفة كمادة دراسية، وإنما يتمنونها رفيق حياة.

طبعات الكتاب:

MICHEL DE MONTAIGNE: Essais. Übersetzt von H. Stilett. Frankfurt/Main: Eichenhorn 1998 bzw. München: Goldmann 2002.

رحلة في داخل العقل

رينيه د يكارت
مقال في المنهج (١٦٣٧م)

لم يعرف كبار المكتشفين في تاريخ الإنسانية إلا نادراً، اتساع المكان الذي وطئته أقدامهم أو الأهمية التي سينالها الاختراع، الذي توصلوا إليه. لقد بدأوا رحلتهم الاستكشافية، أو مشروعهم في ظل مؤشرات أخرى تماما. عندما وضع كريستوفر كولومبوس قدميه على الأرض الأمريكية، في نهاية القرن الخامس عشر، ظن في البداية أنه وجد الطريق البحري إلى الهند، الذي دار البحث عنه طويلا. لم يكن يعرف سلفاً، أي قارة عملاقة قد اكتشف، ولا أي دور ستؤديه في التاريخ. أما عالم الكيمياء القديمة السكسوني يوهان فريدرش بوتيجر، فقد أجرى تجاربه سنوات عديدة في بداية القرن الثامن عشر، بهدف إنتاج الذهب بمساعدة مواد كيميائية. لكنه توصل إلى شيء آخر تماما، هو انتاج الخزف.

مثل هؤلاء المكتشفين، الذين تخطت اكتشافاتهم ما كانوا يبحثون عنه بمراحل، نجدهم أيضا في تاريخ الفلسفة. ينتمي إلى هؤلاء دون شك عالم الرياضيات والفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت. من المعروف اليوم، أن الفلسفة الأوربية المعاصرة، قد اقتفت آثار ما توصل إليه من نتائج في بحثه «مقال في المنهج». يعني ديكارت بـ «المنهج»، مدخل جديد لمعرفة العالم

والإنسان، يختلف أساسا عن تفكير العصور الوسطى، ذى الطابع اللاهوتي. لم يقصد ديكارت بمقاله مطلقا هدم أسس اللاهوت المسيحي. الأكثر من ذلك، أنه قد بذل كل جهده، للاستدلال العقلي بطريقة جديدة على وجود الله، وعلى وجود النظام الإلهي للعالم.

لم تقنعه مقولة، أن الله يتجلى في العالم الخارجي، وفي حكمة وخيرية وجود الطبيعة. بدلا من ذلك اتجه بنظره إلى جوانيات العقل. لقد كانت فكرة ثورية بحق، وهي أن المفتاح الذي يستوثق به الإنسان من حقيقتي «الله والعالم»، موجود في ذات الإنسان، وفي عمليات وعيه وتفكيره. لذلك يعتبر رينيه ديكارت بعمله «مقال في المنهج»، قد قام بأول رحلة استكشافية في أرض لم تكتشف حتى الآن. إن أولئك الذين ساروا على خطاه، قد اكتشفوا أنه قد قاد الفلسفة إلى قارة جديدة وكبيرة، تتخطى في كبرها مقاصده الأولى بمراحل عديدة.

إن التأثير الضخم لديكارت في تاريخ الفلسفة، يتناقص بشكل غريب مع حياته، التي قضاها في الهروب الدائم من الجمهور والعلانية. فلقد ارتبط ذلك بخوفه من الوقوع في قبضة الرقابة الكنسية. لقد انتهت الحروب الأهلية في فرنسا بتوقيع مرسوم التسامح في مدينة نانت عام ١٥٩٨م، لكن مطاردة المفكرين المخالفين من قبل الكنيسة الكاثوليكية الرسمية استمرت دون انقطاع. لم تر هذه الكنيسة، أن من يتحداها هم البروتستانت فقط، وإنما رأت تحديها أيضا في نظريات العلوم الطبيعية التطبيقية الجديدة.

إن صورة العالم، التي روجت لها الكنسية، والمطبوعة بطابع الفلسفة الطبيعية عند أرسطو، وبطابع ما تلاه من علم الكلام في العصور الوسطى، قد تم التشكيك فيها، بالأخص من خلال نظرية كوبرنيكوس، القائلة بأن الشمس لا تدور حول الأرض، وإنما الأرض هي التي تدور حول الشمس. إن أي مقولة لاهوتية أو فلسفية أو عقلية مخالفة، كانت تعتبر تفجيرا للأوضاع

الاجتماعية والسياسية، وكانت تعنى إنهاء كيان ووجود قائلها. وهكذا تم إحراق الفيلسوف الإيطالي والراهب الدومينيكاني جيوردانو برونو عام ١٦٠٠م علنا، في ميدان كامبودي فيوري في روما، بسبب قوله بنظرية لا نهائية الكون.

كان هدف جمعية اليسوعيين، التي تأسست عام ١٥٣٤م، هو تحديث الكنيسة فكريا، لتستطيع مواجهة التطورات الجديدة. وقد حظيت المؤسسات التعليمية اليسوعية، التي انتشرت في كل مكان، بشهرة سريعة. لقد تربي رينيه ديكارت وتعلم في إحدى هذه المدارس. كان والده ينتمي إلى الطبقة الدنيا من النبلاء، مما مكّن الإبن ليس فقط من التعليم الجيد، وإنما حرره أيضا من البحث عن عمل.

ولد ديكارت عام ١٥٩٦م، بعد وفاة مونتانيي بأربع سنوات، وفي عام ١٦٠٤م دخل كوليج رويال في مدينة لافلش، التي تقع جنوب غرب باريس، على بعد مائتي كيلو متر تقريبا، وهي مدرسة للصفوة، تم افتتاحها قبل ذلك بعام واحد. لقد كان البرنامج التعليمي طبقا لمقاييس ذلك الزمان على أحدث مستوى. فاشتمل، بجانب اللغة اللاتينية والأدب القديم، على المنطق وعلم الأخلاق، كما اشتمل أيضا على علم الطبيعة والرياضيات. لم يمنع اليسوعيون العمل أيضا في ميادين البحث العلمي الحديثة إطلاقا مثل علم الفلك وعلم البصريات، بل بالعكس شجعوا على هذا. لذلك استيقظ هناك شغف ديكارت بالعلوم وعلى الأخص بالرياضيات في لافلش.

رغم أنه اتجه بعد إتمام تعليمه المدرسى عام ١٦١٢م للحصول على دبلوم في القانون من جامعة بواتييه، إلا أنه انشغل بدراسة الرياضيات على وجه الخصوص. ولتحقيق هذا الهدف انزوى في باريس ردْحا من الزمن.

في بداية حرب الثلاثين عاما سنة ١٦١٨م، تقدم في هولندا للانضمام إلى جيش الأمير موريتس فون أورانيان، ليصبح بعد التدريب ضابطا فيه.

بعد حملات كثيرة شملت كل أوربا، أقام في شتاء عام ١٦١٩ / ١٦٢٠م في المسكن الشتوي في نويبورج على نهر الدانوب. في مدينة أولمْ القريبة، في ليلة العاشر المؤدية إلى الحادي عشر من نوفمبر عام ١٦١٩م، تلقى إلهامه الفلسفي الحاسم. فمن تفسير ثلاثة أحلام مكثفة، توصل إلى نتيجة، هي أنه مكلف بإنشاء منهج، يستطيع أن يخدم كل العلوم كأساس لها. إن البحث عن «منهج عالمي»، قد أصبح منذ هذا الوقت برنامج حياته.

لقد كان يرى أن الوقت لم يحن بعد، ليتجه كلية إلى العلوم والفلسفة. إنضم إلى جيش أمير بافاريا، وشارك عام ١٦٢٠م في معركة أَمْ فايسين بيرج ضد الملك فريدريش فون دير بْفَالَس. لم يودع الحياة العسكرية إلا بعد ذلك. كان في السنوات التالية على سفر متواصل، بالأخص إلى فرنسا وإيطاليا. لقد كان يعيش، كما عبر عن ذلك، خلف «قناع»، واتبع نصيحة الفيلسوف الإغريقي أبيقور: «عِشْ في الخفاء».

أما عن أن رحلاته المستمرة، واتصالاته بالعلماء في مختلف البلاد الأوربية، ارتبطتا بقربه من جماعة روزين كرويْتسر، فهذا ظن قد تكرر كثيرا، لكنه لم يتضح تماما حتى يومنا هذا. لقد ربطت جماعة روزين كرويتسر تعاليمها السرية الصوفية بالعمل الإنساني التنويري. وكان من مبادئهم أيضا البحث والتبادل العلمي، وكذلك الكرم والمساعدة المتبادلة. وجد ديكارت حسن استقبا ل في كل رحلاته، عند كل الذين سعى إلى الحوار العلمي معهم. كثير من هؤلاء كانوا أعضاء في هذه الجمعية.

إن اتصالاته بالعلماء الهولنديين، يمكن أن تكون قد لعبت دورا في قرار الهجرة إلى هولندا عام ١٦٢٨م، حيث سيبقى هناك أكثر من عشرين عاما. لكن أيضا مناخ الحرية السياسية، وما ارتبط به من إمكانيات البحث العلمي الحر، هما على الأغلب ما جذباه إلى هناك. لقد حاول أن يعيش مرة أخرى متخفيا، وبدّل لذلك مكان سكناه بصورة مستمرة. أقام فترة في أمستردام،

ثم كان يعود دائما إلى الريف مرة أخرى. ستظل أمور كثيرة في حياته سرّاً من الأسرار، التي لن تعرف. أما قناع ديكارت، فلم تتم تهويته بشكل تام أبداً.

لقد حقق ديكارت الآن في هولندا مقصده في وقف حياته على الفلسفة والعلم. إنه مثل كثير من معاصريه كان معجبا بنتائج البحوث التطبيقية الجديدة في العلوم الطبيعية. وهكذا أجرى بنفسه العديد من التجارب في ميادين الطب والعلوم الطبيعية، لكنه واصل أيضا دراسة الرياضيات، من أجل هدف لا يحيد عنه، وهو التوصل إلى المنهج العلمي العالمي.

ولذلك عالج أيضا هذا الموضوع في بحثه «قواعد لتوجيه العقل»، الذي إنتهى من تأليفه في الغالب قبل هجرته إلى هولندا، أي سنة ١٦٢٨م على الأكثر.

تحتوي «القواعد» في الأساس على ما يود الإنسان تسميته اليوم بالنظرية العملية. ينظر ديكارت إلى الرياضيات، وبالأخص إلى الهندسة، على أنها المثل الأعلى للمنهج العالمي، الذي يبحث عنه. فقد اعتبر الدليل الهندسي، هو منهج التدليل العلمي مطلقا. انه يجب طبقا لنظرية ديكارت إرجاع المقولات العلمية من خلال التحليل إلى عناصرها وفرضياتها، للوصول إلى قواعد قليلة ما أمكن، وهو ما يطلق علية «البديهيات»، والتي يدرك يقينها بالحدس. ومن هذه القواعد سيتم حينئذ من خلال الاستدلال القياسي أي من خلال الاستنتاج المنطقي استنباط الحتميات المنفردة لعلم مّا. وطبقا للمثل الأعلى الرياضي، فإن العلم عند ديكارت هو نظام للجمل المؤكدة، الذي تدرك بديهيته بالحدس، والتي يقام الدليل على لوازمها بالاستدلال القياسي.

أما عن كيف يقود مثل هذا المنهج في العلوم كل على حدة إلى المعلومات، فقد حاول أن يوضح ذلك في مؤلفه الضخم بعنوان «العالـم». كان المراد أن

يصبح هذا العمل، الكتاب الأساس لديكارت في العلوم الطبيعية، وقد ألفه في السنوات الأولى من هجرته إلى هولندا. يشتمل هذا الكتاب، على سبيل المثال، على البحثين الخاصين بـ« وحدة قياس درجة الانكسار »، و« علم الظواهر الجوية ». يقف ديكارت في هذين البحثين على أرضية صورة العالم عند كوبرنيكوس، التي دعمها بالأسانيد والأدلة في هذا الوقت عالم الفلك والرياضيات الإيطالي جاليليو جاليلاى من خلال اكتشافه لكوكب المشتري. كما اتفق أيضا مع تفسير جاليليو جاليلاى الآلي (الميكانيكى) للطبيعة، الذي لم يعد ممكنا طبقا له تفسير الظواهر الطبيعية من خلال مقاصد باطنية أو قوى خفية، وإنما من خلال مبدأ الضغط والدفع الآلي (الميكانيكى). لقد آمن ديكارت مثل جاليليو جاليلاى بأن القوانين الطبيعية، يُعبرّ عنها كالقوانين الرياضية، وهذا يعني أن يتم التعبير عنها في صورة علاقات الأعداد. لذلك ينظر إلى ديكارت حتى اليوم، على أنه الفيلسوف المؤمن بأن العالم « يمكن حسابه » بالمعنى الحرفي للكلمة.

أما كتاب « العالم » فلم ينشر أيضا في حياة ديكارت. يرجع سبب ذلك بالأخص الى الحكم الصادر من الإدارات البابوية ضد جاليليو جاليلاى عام ١٦٣٣م. فمنذ هذا الوقت على الأقل، أصبح واضحا، أن التأييد العلني لصورة العالم عند كوبرنيكوس، سينظر إليه من الكنيسة الكاثوليكية على أنه زندقة. لقد كانت محاكمة جاليلو جاليلاى حدثا أوربيا أثار ضجة كبيرة، لدرجة أن ديكارت لم يعد يشعر بالأمان الكافي أيضا في هولندا المتحررة فكريا، لتدعيم نظريات جاليليو جاليلاى في كتاباته. لذلك فضل استرجاع مخطوطه الداعم لجاليليو أصلا قبل نشره.

أحد أصدقائه الهولنديين عالم الطبيعة الشهير كريستيان هوجينز سكرتير أمير أورانيان أقنعه أخيرا بأن ينشر على الأقل أجزاءً من مخطوطه. لذلك قرر نشر ثلاث مقالات هي: وحدة قياس درجة الانكسار، وعلم الظواهر

الجوية، وعلم الهندسة. كان ينبغي أن تسبق هذه المقالات الثلاث مقدمة، أراد أن يعالج فيها ديكارت مناهج وأسس البحث في العلوم الطبيعية. لكن لأن مثل هذه المعالجة تتعدى إطار مقدمة بسيطه، اختار ديكارت بعد ذلك بقليل عنوانا آخر هو: « مشروع علم كوني يستطيع أن يرفع طبيعتنا إلى أعلى درجات الكمال ».

حتى هذا الاقتراح لم يثبت أيضا. فعندما نُشر العمل أخيرا، كان عنوانه الكامل هو: « مقال في المنهج للتوجيه السليم للعقل للبحث عن الحقيقة في العلوم. بالإضافة إلى وحدة قياس درجة الإنكسار وعلم الظواهر الجوية والهندسة التي تمثل محاولات في هذا المنهج ». لم يكن ينبغي أن يمثل مقال ديكارت الشهير في الأصل إلا موجزا لبرنامج بحثي نشره بدلا من مؤلف كبير في العلوم الطبيعية. أما المقالات الملحقة فقد كانت تمثل نماذج لهذا البرنامج.

لكن القسم الذي كان مخططا أصلا ليكون مقدمة عُرِفَ دائما وبصورة متزايدة على أنه الكتاب الأساس، لدرجة أن مقالات العلوم الطبيعية لم تعد تنشر في طبعات الكتاب الأخيرة. لقد تبوّأ الكتاب مكانه في قائمة الكتب الرائدة في تاريخ الفلسفة تحت مسمى « مقال في المنهج Discours de la Méthode ». بهذا الكتاب دخل ديكارت لأول مرة إلى عالم الشهرة على أنه كاتب فلسفي. لقد ظهر الكتاب على كل حال مجهول المؤلف وباللغة الفرنسية. فديكارت مازال يتصرف بحذر، وأراد بذلك أن يبعد كتابه من مجال رؤية رقباء الكنيسة، الذين لم يكونوا يعلمون إلا بالكتب المؤلفة باللغة اللاتينية لغة العلم.

إن الشكل الأدبي لـ « المقال » متأثر بوضوح بـ « مقالات » ميشيل مونتانيي، التي عارض بنوعها الشخصي غير المرتب في الكتابة الفلسفية مختصرات المناطقة. فديكارت يكتب مثل مونتانيي بصيغة ضمير المتكلم، ويعطي

بذلك كتابه خاصية شخصية. لذلك رفض ترجمة عنوان كتابه بالفرنسية «Discours de la Méthode» إلى «مقال في المنهج». إن مُؤَلّفَه هكذا يؤكد في أحد خطاباته لا ينبغي أن يكون «مقالا»، لا ينبغي أن يكون كتابا يزعم «تعليم» المنهج. إنه يريد أولا وأخيرا تقديم تقرير «Discours» عن المنهج.

يكتب ديكارت في الجزء الأول من «مقال» ما يأتي: «إن ما أقصده هنا ليس تعليم المنهج، الذي يجب أن يتبعه كل إنسان لتوجيه عقله بطريقة سليمة، وإنما أقصد فقط أن أبين كيف حاولت أن أوجه عقلي أنا». إن هذا هو ما فعله أيضا بالضبط. إنه يحكي للقارئ ماهية منهجه، وكيف توصل إليه. إن مثل هذا العمل الفلسفي «الحاكي»، يتوافق مع فهمه لنفسه كمؤلف فلسفي. لقد كان هدفه متوافقا في ذلك مع مونتانيي أن يكتب أعمالا فلسفية، يمكن قراءتها كالروايات بالضبط. لذلك فإن «مقال في المنهج»، ليس أيضا كتابا تعليميا محملا بالبنود والفقرات، وانما هو خليط من المقال والسيرة الذاتية الفلسفية.

يتكون الكتاب من ستة أقسام متجمعة معا بطريقة غير محكمة، لا تتبع ترتيبا منظما على الإطلاق. يصف ديكارت في القسم الأول نشأته الفكرية وبحثه عن اليقين. في القسم الثاني يقدم القواعد الأربعة لمنهجه. أما في القسم الثالث فيبرر الأخلاق «المؤقتة» ومبادئ الحياة، التي استهدى بها في الوقت الذي لم يكن لديه فيه أي يقين معرفي. لم يرشد إلى هذا اليقين إلا القسم الرابع، الذي يناقش جوهر القضايا الغيبية. وفي القسم الخامس يتناول ديكارت خطة كتابه غير المنشور «العالم»، ويناقش التطبيقات الممكنة لمنهجه، ليتحدث في القسم السادس عن قضية لماذا لم يعلن نظرياته على الملأ.

يبرر ديكارت في البداية إعراضه عن الطريقة غير المرضية في كيفية تدريس

المدارس والجامعات في عصره للعلم. إن أول كلمة ترد في الكتاب هي « bon sens » العقل الذي يختص به كل إنسان. فكما يرى مونتانيي يرى هو أيضا، أن نقطة الانطلاق لأى بحث توجد في العقل. فبدلا من الاعتماد على المرجعيات، يجب على الإنسان أن يلجأ إلى قدرته الذاتية على الحكم، عندما يبحث عن معرفة حقيقية. تمثل هذه المقولة وخزة واضحة للفلسفة التعليمية المنتمية إلى المناطقة، التي يسميها ديكارت بوضوح « L'École » المدرسة. فقد كان « الكتاب » يمثل عند هذه المدرسة الإنجيل نفسه، كما تمثل شروحه المرجعية الحاسمة.

لقد أبدى ديكارت خيبة أمله في الاعتقاد في الكتاب، وأيضا في حقيقة انه لا المواد التعليمية كل على حدة، ولا العلوم، ترتكز على أساس مؤكد. فحتى الفرع العلمي أيضا، الذي يجب عليه أن يقدم الأسس الخاصة لكل العلوم الأخرى وهو الفلسفة، قد فشلت تماما حسب رأيه في مهمتها حتى الآن. والاستثناء الوحيد الذي توجه إليه هو الرياضات فقط. ففيها وحدها حسب تجربة ديكارت المدرسية توجد حجج بينة ومؤكدة.

يوضح ديكارت مسيرة حياته الأكاديمية الذاتية غير المستقرة من خلال قصور العلم الأكاديمي. لقد اتجه، مثل العلماء والفلاسفة الآخرين الكبار في بدايات العصر الحديث، إلى « كتاب الطبيعة » ابتداءً في صورة أنه يريد جمع تجارب كثيرة ما أمكن من هذا العالم. لكنه بعكس كثير من معاصريه لم يتوقف عند « الكتاب الكبير للعالم »، كما نسميه هنا. فحتى من تعدد تجربة العالم، لم ينل اليقين المعرفي. كما أنه لا بالتأمل النظري فقط بدون خلفية تجريبية، ولا بالتجريب وحده، يمكن أن نظفر منهما بالمبادئ المطلوبة للمعرفه اليقينية. انطلاقا من تجربة حلمه الفارق عام ١٦١٩م يبدأ إذن بحثه الذاتي، الذي يقوده إلى طريق جديد تماما.

يصف ديكارت هذا الطريق الذي هو « methods » باللغة اليونانية

القديمة من خلال قواعده الأربع في القسم الثاني من كتابه «القواعد الأساسية للمنهج». اتباعا للمثل الأعلى المتمثل في الرياضات، يجب أن تكتفي المعرفة بمقاييس «الوضوح» و«الجلاء». فالعلم المقبول والتقريبى أو المحتمل سيظل لا يمثل أية معرفة. وفي هذا المدلول، تتطلب القاعدة الأساسية الأولى، ألاَّ يُقْبَلَ أَيُّ شيء، لا يعرف الإنسان بطريقة واضحة أنه حقيقي. يرجع الفضل في هذه المعرفة إلى العقل والتفكير وحدهما. أما إدراكات الحواس وحدها فإنها تخضع للتضليلات، ولا تستطيع أبدا أن تؤدى إلى مقولات مؤكدة غير مشكوك فيها. فمن هذه القاعدة الأساسية الأولى ينتج أيضا الشك كمحرك للمعرفة: إنني لا أصل إلى المعرفة «الواضحة» و«الجلية»، وبهذا إلى المعرفة الحقة، إلا عندما أتعامل مع كل حكم في أول الأمر على أنه «تحيز»، وأخضعه للشك. بذلك أصبح ديكارت صاحب واشهر قائل بـ«الشك المنهجي».

تتطلب القاعدة الأساسية الثانية تحليل كل مشكلة إلى أجزاء كثيرة إلى الحد الضروري، لإيجاد حل لها. إنه مبدأ التحليل: فالمشكلة تصير أسهل حلا، عندما يفككها الإنسان إلى أجزاء مختلفة. تقول القاعدة الثالثة بأن الإنسان ينجز نظاما في بناء المعرفة، بأن يبدأ بالمعارف البسيطة، ومنها يتصاعد إلى المعارف المركبة. إنها القاعدة الأساسية للاستدلال القياسي، لبناء علم من قواعد أساسية قليلة، هي التي تستنبط منها منطقيا القوانين الكثيرة كل على حدة. أخيرا يطلب ديكارت في القاعدة الأساسية الأخيرة ترتيبا كاملا ما أمكن لكل المعارف. فبيت العلم الإنساني يمثل في رأي ديكارت بناءً متكاملا في أدق تفاصيله، لا ينقصه حجر واحد، ولكل إنسان مكان فيه. ينبغي أن يكون بيت العلم الإنساني بيتا من سبيكة واحدة متكاملة، تواصل البناء على دعائمها كل مجالات العلم، بما فيها علم الأخلاق والسياسة.

يسأل ديكارت في القسم الثالث من «المقال» عن كيف ينبغي أن يعيش الإنسان، وكيف ينبغي أن يكون موقفه في المجتمع طالما لا يملك قواعد أساسية يقينية في أي مجال من مجالات العلم؟

يجيب ديكارت على هذا السؤال بـ «أخلاق العصر». فطالما أن البيت لم يجهز بعد للسكن، يجب على الإنسان أن يسكن خارجه في شقة مؤقتة. ديكارت ينصح مثل مونتانيي بالمجاراة الحذرة، المرتبطة بالرزانة والتصميم: أول القواعد الأساسية لهذه الرزانة، هي الالتزام بقوانين الدولة وبدينها. تتطلب القاعدة الثانية متابعة السير في الطريق، الذي يسلكه الإنسان بإصرار ودون تردد واضطراب. أما القاعدة الثالثة فتتكون من إدراك أننا نتحكم فقط في تفكيرنا، لكن لا نتحكم في قدرنا. وأخيرا ينبغي على كل إنسان أن يبذل جهده في الوصول إلى أسلوب الحياة المناسب له. فهو نفسه قد قرر أن يكرس حياته للبحث عن المعرفة.

بعد أن أقام في سكن مؤقت، وبعد أن قبض على إرشادات البناء، التي هي «القواعد الأساسية للمنهج»، يرسم ديكارت في القسم الرابع الخطوط العريضة للأسس، التي ينبغي أن يقام عليها بيت العلم. فالرياضيات، ذات التأثير الكبير على هذا المنهج، ليس في إمكانها بناء هذه الأسس. إنها تقدم من خلال أصول التحليل الحدس والاستدلال القياسي أدوات منهجية هامة، إلا أنها لا تبلغ حد معرفة القواعد الأولية للحقيقة. فالقوانين الرياضية لا تستطيع أن توضح مسألة ما إذا كانت الأشياء، التي تستند إليها، موجودة حقيقة أم لا.

يبين ديكارت هذه المسألة في القسم الرابع من كتابه «مقال»، من خلال مثال من الهندسة هو: إن مقولة أن الزوايا الثلاث للمثلث تعادل زاويتين قائمتين، مقولة حقيقة لا شك فيها، لكنها لا تقول شيئا عما إذا كان مثل هذا المثلث موجود حقيقة. إن السؤال عن الحقيقة، هو بالضبط موضوع

الاطمئنان النهائي . وبتعبير آخر، رأى أن الرياضيات قد ردته إلى الغيبيات. لذا كان يتحتم عليه توضيح المسألة الفلسفية القديمة، التي هي: ما هي القواعد الأولية للحقيقة، وهل يستطيع الإنسان معرفتها؟ وهل يوجد عموما دليل على أننا لا نعيش في حلم، يقدم لنا وعودا كاذبة بالحقيقة.

فالمبدأ المنهجي القائل بتحليل المقولات، بهدف الوصول إلى إمكانية إقامة البرهان، حتى يكتشف الإنسان القواعد الأساسية اليقينية الواضحة بالحدس، بدأ ديكارت يطبقه الآن على هذه المسائل الغيبية. إنه يتعامل مع هذه المسائل بطريقة مغايرة لكل سابقيه. فهو يقوم بعملية استبطان فلسفي، أي با ستجواب ذاتي للعقل. يتخذ تفكيره مثالا، ويختبر بمساعدة الشك المنهجي كل مقولات العقل الغيبية، التي تبدو بديهية.

إن توجيه النظر إلى الأنا الذاتية، قد قدمها له مونتانيي، الذي جعل هذه الأنا في «مقالات» ـه، مقياسا لكل أنواع المعرفة والخبرات. لم يعد مونتانيي يستدل على وضع الذات الإنسانية من سياق العالم مثل فلاسفة العصور القديمة والوسطى وإنما بالعكس، استدل على وضع العالم من خلال مصفاة الأنا. بخلاف مونتانيي، الذي ظل متشككا تجاه أي نوع من اليقين المعرفي، وابتعد أيضا من خلال طريقته غير المنظمة بوعي في ممارسته للفلسفة عن أي «منهج»، اعتقد ديكارت أن الإنسان يستطيع أن يبحث الأنا منهجيا، ويستطيع في هذا المسلك أن يصل إلى آخر يقين معرفي. لقد قام مونتانيي بجولات غير مخططة خلال دولة الأنا. أما ديكارت، فقد دخلها مسلحا تسليحا تاما، ليصل إلى نقطة العقل عند آرشميدس.

طبقا لقواعده الأساسية المنهجية، يشك ديكارت في كل شيء، لا يبدو له حقيقيا واضح الدلالة. إن السؤال الذي يتجه به إلى وعيه يقول: هل يوجد الشيء الذي أعرفه ولا أستطيع الشك فيه؟ لا توجد مقولة واحدة عن العالم، تستطيع أن تدعى هذا الوضوح الدلالى. إن إدراكات حواسنا،

تستطيع أن تخدعنا. أيضا الإحساس بالجسد الذاتي لكل إنسان، يمكن أن يقوم على خدعة الحواس. لكن بينما يدمر هذا الشك يقينا تلو الاخر، ينتج أيضا يقينا جديدا، لا يمكن الشك فيه. إنني أستطيع أن أشك في كل شيء، لكن عمل الشك نفسه الذي هو عمل التفكير، لا يمكن الشك فيه. «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، هو اليقين والبرهان الأساس عند ديكارت، الذي تقام وتبنى عليه كل أنواع اليقين الأخرى. إن هذا اليقين في شكله اللاتينى «cagito ergo sum»، كما نجده في مؤلفاته الأخيرة، قد تحول ربما إلى أشهر شعار في تاريخ الفلسفة. إن جملة «أنا أفكر، إذن أنا موجود» تمثل عند ديكارت «الجملة الأساس» الحكيمة واضحة الدلالة، التي ينبغي أن يستنبط منها نظام الجمل اليقينية يقينا مطلقا.

هل يستطيع الإنسان انطلاقا من مقولة «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، أن ينشئ نظرية الحقيقة كاملة؟ هل هي حجر الأساس، الذي يمكن أن يقام عليه بيت العلم الإنساني؟ لقد كان ديكارت مقتنعا بذلك. فقد استنتج من يقين التفكير، على سبيل المثال، طبيعة الإنسان. إن للإنسان جسد أيضا، وبذلك يكون مرتبطا بالحيوانات وبقية الطبيعة. لكنه، ككائن جسدي، وفي نفس الوقت مفكر، يشكل طبيعة مزدوجة. إن الأنا، التي تتضح في التفكير، الذي يراه ديكارت مطابقا للروح، يعتبر عنده الخاصية الجوهرية الحقيقية للإنسان. فديكارت ينطلق في تعريفه للإنسان من الروح ومن العقل ومن الوعي، مثل غالبية فلاسفة العصور الوسطى والقديمة.

إن العقل يرفع الإنسان إلى أعلى مقام فوق بيئته الطبيعية. ولأن الجسد والعقل عند ديكارت جوهران مختلفان، لا يمكن تخطى الهوة التي بينهما. فالصفة المميزة للمادة هي التمدد. وبذلك يكون الجسد «شيئا متمددا». إنه ليس إلا آلة، كما يثبت ديكارت في القسم الخامس من كتابه، صُمّمت بفنية أعلى كثيرا من تصميم كل الآلات الأخرى. لكن الإنسان بعكس

الحيوانات آلة لها روح. وهذا يشكل الاختلاف الحاسم. فالخاصية المميزة للروح، هي العقل. وبالتالي فإن الروح «شيء مفكر»، ولا تخضع للقوانين الطبيعية. يستنتج ديكارت من ذلك أيضا، عدم إمكانية موت الروح: لأن الروح مستقلة عن الجسد، وبالتالي لا تموت معه، فهي غير قابلة للفناء.

من يقين برهان مقولة «أنا أفكر»، يدلل ديكارت أيضا على وجود الله. فعلى الرغم من أن الإنسان يقوم بتجربة النقص والخطأ باستمرار، إلا أنه يوجد أيضا في تفكيره نفسه تصور لا ينمحي للكمال. لكنه لا يستطيع أن ينشئ هذا التصور من ذات نفسه، لأن الكمال غير وارد في عالمه. لذا يتحتم أن يكون هذا التصور قد غُرس فيه من ذات كاملة، أي من الله. فالله على سبيل المثال، كامل في مقابل الإنسان، من حيث أنه لا يحتويه جسد، وإنما هو عقل خالص، وبذلك فهو خالد مثل الروح. لكن فكرة الكمال تشمل الوجود خاصة. فلو لم يكن الله موجودا، لما كان كاملا.

إن وجود الله، هو أيضا ضمان، لأن هذا الذي عرفناه بوضوح وجلاء موجود أيضا حقيقة، وليس جزءا من حلم عظيم. إنه غير ممكن في رأى ديكارت أن تتركنا ذاتٌ كاملة، هي الله، في حالة خداع دائم. ولأن الله ليس خداعا، فإنه مسموح أيضا بالاعتراف بيقين وبرهان كل ما سنعرفه بوضوح وجلاء. كما أن الله هو الذي وهبنا قدرة العقل، التي نستطيع بها التفريق بين التصورات الخاطئة والتصورات الحقة.

بذلك اعتقد ديكارت، أنه قد قام بوضع الأساس لبحث العالم علميا. إنه قد بذل قصارى جهده هكذا يسطر في القسم السادس والأخير من الـ «مقال»: «لاكتشاف القواعد أو الأسباب الأولية على وجه الإجمال، لكل ما هو موجود، أو يمكن أن يوجد في العالم، دون مراعاة أي شيء آخر، في سبيل الوصول إلى هذه الغاية غير الله وحده، الذي خلقها، ودون استخلاصها من أي مكان آخر، إلا من البذور المؤكدة للحقيقة، الملازمة لأرواحنا طبيعيا».

«القواعد أو الأسباب الأولية لكل ما هو موجود، أو يمكن أن يوجد في العالم» كانت حتى ديكارت الميدان التقليدي للغيبيات. أما ديكارت، فقد حول صياغة السؤال الأساس الغيبي، من السؤال عن جوهر الأشياء، إلى سؤال عن شروط معرفة الأشياء في وعي الإنسان. بسبب هذا التغيير لاتجاه النظر، من الموضوعات إلى الذات، أي شروط المعرفة في الإنسان، يصبح ديكارت مؤسس نظرية المعرفة في العصر الحديث، ومؤسس «فلسفة الوعي»، التي ستصير «الفلسفة الأولى»، بدلا من الغيبيات، وبذلك تتحول إلى فرع أساس جديد للفلسفة.

لقد نشر «مقال في المنهج» يوم الثامن من يونيه عام ١٦٣٧م في مدينة لايدن الهولندية، المعروفة بجامعتها. وعلى الرغم من أن ديكارت، قد أصر على وجود الله، وعلى خلود الروح، إلا أن الكنيسة وضعت الكتاب في عام ١٦٦٣م على قائمة الكتب الممنوعة. لم يسمح بطباعة الكتاب مرة أخرى إلا في عام ١٦٩٠م في فرنسا، لكن دون ذكر اسم المؤلف. لكن التأثير الواسع الممتد للكتاب، لم يمكن إيقافه بتلك الإجراءات.

بكتابه الـ «مقال»، وبنظريته عن أن الحقائق التي لا يمكن الشك فيها موجودة في العقل ذاته، يكون ديكارت قد صاغ برنامج العقلانية الحديثة. لقد سار على خطاه كل من سبينوزا ولايبنيتز وكريستيان فولف. يظل أيضا كانت في شرحه لـ «العقل الخالص» في دائرة نفوذ المسائل التي طرحها ديكارت تماما. اعتبر الإنسان في فرنسا «الاستعلاء العقلي» أحيانا جزءا من الخصائص القومية الذاتية، وهو فهم للنفس لم يبدأ إلا متأخرا مع الثورة الفرنسية، التي تستند واعية إلى ديكارت في مطلبها إعلاء سيادة العقل.

لقد تخطى «التفكير الديكارتي» حدود الفلسفة، وصار لافتة للتفكير الغربي على إطلاقه، وللطموح إلى إرادة توضيح كل شيء «عقليا»، وللتفريق بين الإنسان والطبيعة، وأيضا بين الجسد والعقل. إن هذا التفكير كمرادف

لاستعلاء العقل قد تعرض منذ قليل في القرن العشرين لنقد حاد، وأعتبر مسؤولا عن الهوس التكنولوجي وعن تدمير البيئة.

إن «مقال» ديكارت يحض مثل عدد قليل جدا من الكتب على التفكير إلى الحد الذي يستفيد فيه من الشك كقوة منتجة، ليفتح للفلسفة فضاءات ومساحات جديدة. فحتى لو كان الكتاب أيضا ليس إلا موجزا، إلا أنه أيضا تركة أحد الرواد الكبار في تاريخ الفلسفة. لقد وطئ ديكارت بكتابه أرضا، تحاول الفلسفة قياس مدى اتساعها وحدودها حتى اليوم. بحث ذات العقل: لقد كان هذا هو مرشد الطريق، الذي تبعته فلسفة العصر الحديث.

الطبعات:

RENÉ DESCARTES: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wisseschaftlichen Fortsetzung. Französisch–Deutsch. Übersetzt von L. Gäbe. Hamburg: Meiner .1997

وصية باحث عن الله

بليز باسكال
أفكار (٧٠/ ١٦٦٩م)

توجد كتب ينبغي أن يقرأها الإنسان مثل عداء قد أنهى سباق اجتياز الموانع: من إشارة البدء وصولا إلى الهدف، من أول صفحة لآخر صفحة، حيث لا يسمح في ذلك بتخطي أي شيء، فالإنسان لا يريد أن يفوته البناء الفكري. لكن توجد أيضا كتب يستكشفها الإنسان مثل استكشافه لأرض لم تزل بكرا غير معروفة. يتفحص الإنسان مرة طرقا طويلة، ومرة طرقا قصيرة، ذات نقاط خروج، ونقاط وصول للهدف مختلفة. إن الإنسان لا يقرؤها من أول صفحة لآخر صفحة، وإنما يفتحها على مواضيع محددة، يسجل في ذاكرته، ويمعن فكره في فقرات منفردة، وينهي القراءة مرة ثانية.

توجد أيضا بين الأعمال الرائدة في الفلسفة كتب تشبه في شكلها كتب الصلوات والأدعية، وتقرأ أيضا على أنها كذلك. ينتمي إلى هذه الكتب كتاب «أفكار» «Pensées» لعالم الرياضيات والفيلسوف الفرنسي بليز باسكال. إن الموضوع هنا لا يدور حول اختصار أو تلخيص نص طويل، وإنما يتعلق بتجميع متفكك لحكم موجزة وملاحظات ومقالات قصيرة، لم تجمع من رزمة مطبوعات ومدونات إلا بعد وفاة المؤلف. إنه أرض من الصعب أن يحيط بها البصر، فهو الكتاب، الذي لا يمكن أن يدرس كبحث

موجز. تبدو الـ «أفكار» بين مشروعات النظم المجهزة بعناية مثل ضيف غير مرغوب فيه، يظهر في موكب غريب نوعا ما، ويؤذى بسلوكه غير اللائق قواعد اللياقة.

تمثل الـ «أفكار» شهادة ودليلا على أحد الحوارات الفكرية، بين مطالب العقل، واستحقاقات العقيدة المسيحية. لقد ناقش باسكال، في طريقه للبحث عن الحقيقة، حجج الفلسفة والعلم بطريقة شديدة التركيز، هي أقرب ما تكون إلى تعذيب النفس. لكن بدلا من الحقيقة عن الإنسان والعالم، صارت مطالب العقل هي المشكلة الدائمة المتصاعدة. في النهاية يجعل الفطنة العقلية تابعة للولع الديني. فخاتمة كلامه هي: «آخر خطوات العقل هي معرفة أنه توجد لانهائية لأشياء تتجاوز العقل».

حب للعقلانية ويأس منها بسبب حدودها. لقد طبعت الـ «أفكار» بطابع هذا الانقسام. إنها وصية باحث عن الله، وصية إنسان بحث بدأب عن آخر مبدأ وقاعدة لحقيقتنا، وخلال اشتغاله بهذا البحث، وثق في النهاية في الدين المسيحي. لكنها تعتبر مثلا رائعا للبلاغة الفلسفية، يسيطر عليها قصد المؤلف في إرشاد العقلانيين والمتشككين إلى طريق الإيمان.

ينعكس في انفصام كتابه أيضا تناقض شخصية المؤلف. فقد كان بليز باسكال إنسانا ممزقا بين العقل والولع. ولد عام ١٦٢٣م في كليرمونت فيراند بقلب فرنسا، وعاش واعيا منذ سنوات شبابه بأن حياته لن تطول كثيرا، بسبب مرضه المبكر. لقد كانت حياة موسومة بالأمراض والأنكسارات والأزمات، ولمعت مبكرا في الأضواء، لكنها انطفأت مبكرا جدا في عمر التاسعة والثلاثين. لقد استبدل باسكال جلده مرات عديدة مثل حية، وفي كل مرة برز إنسان جديد: عالم منغرس في الملذات أو زاهد ديني. عاش باسكال كل واحد من هذه الكيانات بقوة تتسم بالمغالاة.

نشأ باسكال في أسرة كانت تلعب المسائل الدينية والعلمية دورا كبيرا

لديها. فأبوه، الموظف الكبير في مديرية الضرائب، كانت له صلات وثيقة بالصفوة المثقفة في الدولة. لقد تولى تربية ابنه بنفسه: اللغات القديمة والرياضيات لعبت الدور الأساس في ذلك. نال باسكال الصغير سريعا سمعة أنه طفل معجزة، وأنه عبقرية علمية.

لقد أحسن باسكال مثل فيلسوف القرن السابع عشر الفرنسي الآخر رينيه ديكارت بتعلقه بالرياضيات في وضع القوانين والأبنية الصحيحة عقليا. ففي سن الثانية عشر، أعاد اكتشاف قسم كبير من نظريات أويكليد في الهندسة. بمجرد بلوغه العشرين عاما، صمم آلة حاسبة، لتساعد والده في حساب الضرائب، كما أن العلوم الطبيعية الناهضة جذبته إليها مبكرا. فقد قام بتجارب عديدة في علم الطبيعة (الفيزياء)، وعرضها علانية بثقة عالية. لقد دفعته إمكانيات كل من المعرفة والتخطيط العقلانيين دائما إلى مشروعات جديدة. فلم تمض سنة وفاته إلا وقد نال براءة الاختراع لتصميمه شبكه نقل، أراد بها تنظيم نقل الركاب في باريس من جديد.

لقد أثبت مقاله «عن الفراغ»، الذي نشرعام ١٦٥١م، أنه يمثل خطوة هامة في تفكيره. فأرسطو، فيلسوف الطبيعة المؤثر عبر قرون عديدة، زعم أنه لا يمكن أن يوجد فراغ أو «مواضع فراغ» في الطبيعة. فحتى الإنسان، ظل بالنسبة له عنصرا بديهيا من عناصر الحتمية الكونية. لكن باسكال يصل الى نتائج مغايرة. ففي الطبيعة لا يوجد حسب رأيه «خوف من الفراغات». إنه مثل ديكارت يرى الطبيعة بلا روح وبلا عقل، على عكس الإنسان. فكل ما فيها يمكن فهمه وإدراكه بالقوانين الآلية (الميكانيكية) المجردة. وفي المقابل، فإن الأمر مختلف بالنسبة للإنسان، الذي يسمو على الطبيعة إلى حد بعيد، بسبب عقله وخلود روحه. يمثل عام ١٦٥١م في نفس الوقت أول وقفة كبيرة في حياته. إنه العام الذي توفي فيه والده، والذي تقرر فيه أخته جاكلين دخول دير بورت ـ رويال بالقرب من فرساى. كان موقف

باسكال من العلاقة العميقة بالدين حتى هذه اللحظة موقف شك كبير. فهوعلى النقيض من ذلك، يريد أن ينجح في الدنيا. وهكذا يرفض أيضا بشدة عزم أخته أن توصى بثروتها للدير. إذن مركز الثقل في حياته يتحرك من العلم إلى المجتمع.

صار باسكال مهتما بالملذات، متنعما نبيلا ومثقفا من وجوه عدة، يرتاد صالونات باريس. لقد شوهد بصحبة نساء جميلات، متطبعا بسلوكيات رجال القصر. أيضا في ميدان البحث العلمي، نراه قد اتجه إلى ميدان جديد. فقراءته لـ «مقالات» ميشيل مونتانيي، حولت اهتمامه من الطبيعة إلى الإنسان. تدور تعاليم حكمة الحياة لمونتانيي حول مساعدة الإنسان، لإثبات استقلاله وسيادته في غابة المجتمع الرسمي، الذي تعلو فيه الحظوة على الاستقامة الأخلاقية والإنجاز. يتشكك مونتانيي في القدرة المعرفية للعقل الإنساني، لكنه يستغنى نهائيا عن مواساة ووعود الدين بالخلاص.

ليس مذهب الشك الدنيوي عند مونتانيي وحده، وإنما أيضا عند سابقيه في العصور القديمة، قد وجد صدى كبيرا في تفكير عاشق المتع الشاب باسكال. لقد قال متشككوا العصور القديمة، بأن الأسباب والأسس النهائية للعالم لا يمكن معرفتها، وأنه يجب على الإنسان أن يكف عن إصدار حكم في ذلك. فالرواقيون أيضا، الذين شهدوا حالة إحياء وقتها في كل أنحاء أوربا الغربية، تبنوا تعاليم في فن الحياة، تتجه تماما إلى الدنيا، وتهدف إلى مواجهة اضطراب ومعاناة الإنسان بضبط النفس الرشيد. وهكذا ساهم كتيب «مرجع في علم الأخلاق» للرواقى إيبكتيتوس بالنصيب الأكبر في أن تصير الفلسفة الرواقية فلسفة حياة للمثقفين في الإمبراطورية الرومانية، كما ساهم أيضا في تقدير دوائر أتباع التمسك بالشرف والثقافة الفرنسيين العظيم لهذه الفلسفة الرواقية.

كان تراجع باسكال عن تعاليم حكمة الحياة الدنيوية وبذلك انتهاء هذه

المرحلة من حياته مرتبطا بأزمة شخصية فاصلة. ففي عام ١٦٥٤م، في ليلة يوم الثالث والعشرين المؤدية إلى الرابع والعشرين من نوفمبر، حدثت تجربة باسكال الشهيرة، الداعية إلى اعتناق الدين. مثل هذه التجارب مزعزعة نفسيا، ومن الصعب وصفها. لقد حاول باسكال أن يسجل نتفا منها في مذكراته «Mémorial»، التي حاكها في بطانة معطفه، والتي منها: «نار. إله إبراهيم، إله إسحاق، إله يعقوب، ليس إله الفلاسفة والعلماء... لا يستطيع الإنسان أن يصونه ويلتزم به إلا بالطرق، التي يعلمها الإنجيل». لقد وجد باسكال إلهه الذاتي الشخصي.

لم يكن هذا الإله إلها يمكن توضحيه عقليا، فهو ليس «إله الفلاسفة»، وإنما هو إله غامض مثل إله التوراة وليس مفهوما غالبا للإنسان. لقد ودع باسكال الاعتقاد، بأن الفلسفة والعلم يستطيعان إرشاده إلى الأسباب والأسس النهائية للعالم. فبتجربة اعتناق المسيحية هذه حل الشغف بالدين محل الإيمان بقدرة العقل. إن المتمتع بالملذات والرفاهية قد صار زاهدا دينيا.

لقد دخل باسكال الآن بنفسه في محيط دير بورت- رويال. إنه في الأصل دير خالص للسيدات، وقد سمح مع الوقت للرجال «الزهاد» بأن يقيموا في محيطه. بورت- رويال كان مركز المذهب الفرنسي المسمى يانسينيسموس، وهو اتجاه في داخل الكنيسة الكاثوليكية، كان لاهوتيا قريب الصلة بالمذهب البروتستانتي. تميز أتباع ذلك الاتجاه بطريقة حياة أخلاقية صارمة، مطبوعة على النظام والالتزام والتقشف والزهد في الدنيا. يعتبر أسقف (كاردينال) يبرن كورنيليوس يانسينيوس مؤسس اتجاه اليانسينيسموس، الذي يعتبر بكتابه المنشور عام ١٦٤٠م عن أوجوستينوس واضع برنامج هذا الاتجاه. وضع أتباع هذا الاتجاه مثلهم مثل أوجوستينوس حرية الإرادة الإنسانية خلف رحمة الله، التي لا يحيط بها علم. بذلك وجدوا أنفسهم في حالة

اختلاف مع الكنيسة الرسمية، وبالأخص مع اليسوعيين، الذين اشتبكوا معهم في جدال لاهوتي حاد. كثير من قادة هذا الاتجاه كانوا قد فصلوا من وظائفهم، وحوكموا، وأدينوا من جامعة السوربون.

كان لعائلة باسكال دائما علاقات عميقة بدير بورت ـ رويال. فأبوه كان من معتنقي اتجاه اليانسينيسموس، وأخته جاكلين تعيش فعلا في الدير. إن باسكال، العالم الشهير والمثقف الممتاز ورجل الدنيا والملذات المعروف، ينسحب دائما من وقت لآخر إلى بورت ـ رويال كزاهد. لقد أقام حول نفسه سورا حديديا شائكا، لينقطع نهائيا عن العالم، وهكذا تبدأ وظيفته كفيلسوف، ليس في خدمة العلم، وإنما في خدمة العقيدة الدينية. فتأثير مونتانيي وإيبيكتيتوس قد حل محله تأثير أوجوستينوس. أوجوستينوس نفسه مثقف، لم يعتنق المسيحية إلا متأخرا، وأيضا بعد تجربة اهتداء رائعة، يتحول إلى أهم قريب عقلي فلسفي له. كما يصبح باسكال الآن أيضا مثل أوجوستينوس مدافعا عن المسيحية الأصولية التي لا تقبل الحلول الوسط.

يضع باسكال قدراته الفكرية في خدمة قضية اليانسينيوسيين، ويكتب «الخطابات المحلية» الثمانية عشر الموجهة ضد اليسوعيين، التي تم نشرها عام ١٦٥٧م تحت اسم مستعار، هو لويز دى مونتانيي. لكن شكل وطريقة عرض «الخطابات المحلية» «لم تكن يانسينيوسية» إطلاقا: إذ لم يكن العقل الورع، وإنما كان كل من المنطق القطعي، والحدة الأسلوبية الباهرة، هما اللذان أديا إلى النجاح الكبير في نشر «الخطابات الإقليمية» وذيوع شأنها. لقد أبان باسكال هنا أنه تلميذ أوجوستينوس. إنه يؤكد خضوع الإنسان التام لرحمة الله. أما تأليفه للكتاب فلم يبق سرا لمدة طويلة. فباسكال في عيون الناس هو الآن «الآخذ بثأر اليانسينيوسيين» وفيلسوف بورت ـ رويال.

ابتداءً من عام ١٦٥٦م نشأت المدونات، التي تضمنتها الـ «أفكار» كمسوغ واطمئنان نفسي للعقيدة الدينية، التي اعتنقها حديثا. ديكارت

أعطى كتابه الأساس عنوان «في منهج الاستخدام الصحيح للعقل والبحث العلمي». كتاب باسكال «أفكار عن الدين وموضوعات أخرى عدة» كما كان ينبغي أن يكون العنوان بعد ذلك تشكل أفكاره ـ على العكس من كتاب ديكارت ـ محاولة اظهار عجز العقل والعلم، وأيضا عرض الخيار الديني على المثقفين.

توفي باسكال عام ١٦٦٣م، قبل أن ينشر هذه النصوص. لقد بقيت الـ «أفكار» شذرة. إنها تحتوي على مناقشة كل مراحل الحياة المبكرة، وقناعات باسكال بالعقل البحثي للعالم، وأيضا قناعاته بتعاليم حكمة الحياة لمونتانيي، وقناعات المتشككين والرواقيين. لكنه يحتوى أيضا على أجزاء من كتاب كبير قام بوضع خطته هو «دفاع عن العقيدة المسيحية»، والذي لم يتمه أبدا. بعض النصوص كتبت على أنها حوار بين المؤلف وبين رجل المتع الدنيوية المتشكك، الذي كان هو باسكال نفسه قبل اعتناقه للمسيحية. لو أنه كان قد وجد تنسيق للأقسام المختلفة اختاره باسكال بنفسه، فإن هذا التنسيق يكون قد فقد مبكرا جدا. في «أفكار» يدور حديث باسكال في منطلقات حديدة دائما عن العلاقة بالطبيعة، وبين الإنسان والله. فالإنسان هو المشكلة الكبرى. أما الرد على هذه المشكلة فهو الله الذي لا نراه.

إن بحوثه العلمية، واتباعه لاتجاه اليانسينيسموس قد قاداه إلى صورة للإنسان وصورة لله، تختلف كثيرا عن صورتها في اللاهوت الكاثوليكي الرسمي. كان للإنسان مكانه الثابت في عالم له نهاية، وذلك في صورة العالم في العصور الوسطى، وكان له مكانه الثابت في طبيعة يحيط بها البصر، منظمة إلى مراتب، والتي تعكس قدرة الله. وكنتيجة للبحوث التطبيقية في الطبيعة، ضاعت إحاطة البصر بالطبيعة. فالانفتاح اللانهائي للمكان والزمن، شكلا قسما من الصورة الجديدة للعالم في الرياضيات والعلوم الطبيعية. بالنسبة لباسكال، يقف الإنسان ضائعا في هذه اللانهائية: «إني

أرى هذه الأماكن والفضاءات المفزعة في الكون، التي تحيط بى، وأرى نفسي مقيدا في طرق هذا التمدد الذي لا يقاس، دون أن أدري، لماذا وضعت في هذا المكان وليس في مكان آخر، ثم لماذا هذه الفترة الزمنية القصيرة، التي أعطيت لي لأعيشها، أُلحقت وخصصت لي في هذه النقطة بعينها وليس في نقطة أخرى من الأبدية كلها . . . إني أرى في جميع النواحي اللانهائيات فقط، التي تحيط بى مثل ذرة . . ».

أيضا مونتانيي فهم الإنسان على أنه كائن فقد كل أنواع أمانه، وأنه يقف في نظام الكون فاقدا للاتجاه. بينما يمثل هذا لباسكال باعثا للمطالبة بالطمأنينة، ولدعوة الإنسان إلى سد الفجوة القائمة بينه وبين الطبيعة مرة أخرى، نراه يؤكد قصدا المسافة الكبيرة، التي تفصل الإنسان، سواء عن الطبيعة أو أيضا عن الله. كلا المسافتين إلى الطبيعة وإلى الله يراهما باسكال لانهائيتان بصورة كبيرة.

إن عقل الإنسان هو الذي قام بتحديد المسافة في كلتا الحالتين. فبواسطة العقل على الإنسان فوق بيئته الطبيعية. إنه المخلوق الوحيد، الذي يستطيع أن يصير مدركا لوضع ما في الكون. لكن حدود العقل تفصله أيضا عن الله.

لقد كان الإنسان عند كثير من علماء اللاهوت والفلاسفة قبل باسكال، مرتبطا بذات الله من خلال عقله خصوصا. لكن باسكال يرفض هذا الرأي مثل أوجوستينوس قبله. فالعقل لا يستطيع مطلقا أن يكون همزة وصل بين الإنسان والله. فالله يظل خارج نطاق أي عقل، لذلك فإن أي محاولة تريد «إثبات وجوده» عن طريق العقل محكوم عليها بالفشل.

إن وجود الإنسان يمثل عند باسكال مسرحية، تتلاقى فيها دائما العظمة والحقارة. وهو يبذل غاية جهده في وصف هذه المسرحية بأزهى الألوان. فما يهدف إليه، هو توضيح الموقف اليائس المتناقض، لكنه أيضا الفريد للإنسان

في الكون. الإنسان يقف في كل مكان ما في الوسط بين حقارة وعظمة، فهو قادر على الاكتشافات العظيمة، لكنه لا يعرف إلى أين ينتمي. ويمثل هذا عند باسكال دليلا على أن الإنسان مخلوق ساقط، بسبب قطعه لارتباطه السابق بالله. فهو مُحملٌ بالخطيئة الأزلية. إنه لم يبتعد فقط ببساطة عن أصوله الأولى أو يغترب عنها، لكنه يقيم في «الشقاء». لذلك يقارن باسكال المرة تلو الأخرى حالة الإنسان بحالة أيوب في التوراة، أي بحالة الألم.

العلامة البارزة للحالة الإنسانية هي القلق، والاندفاع المتواصل من هدف إلى التالي. فالإنسان عند باسكال هو المخلوق، الذي لا يستطيع أن يمكث وحده في حجرة. لقد أبرز أوجوستينوس وأيضا مونتانيي هذا القلق، لكن باسكال صوره كمشهد مسرحي مأساوي. يعتبر باسكال هذا القلق تعبيرا عن اليأس الوجودي، الذي لا يمكن أن ينهيه إلا الله وحده. إن جملة أوجوستينوس، التي يتجه بها إلى الله: «قلبي قلق، حتى يستقر فيك»، يمكن أن توضع كمبدأ أو جملة افتتاحية على كتاب «أفكار».

ليست الطبيعة، وإنما الإنسان هو الذي لديه فزع من الفراغ. وللتغطية على هذا الفراغ، يظل دائم البحث عن الإنهاء وتشتيت الذهن. رسم باسكال صورة الإنسان على أنه لاعب لايكف عن الحركة. إنه مدفوع بتصور المكسب، لكن لا يرضيه أي مكسب. فخلف غريزة اللعب المضطربة عنده، يقف في الحقيقة الخوف من العبثية. إذن حياته ليست إلا حركة هروب. الرجل الاجتماعي اللبق طبقا لمونتانيي ولمبادئ علم الأخلاق هو الذي يستطيع، باستقلاله الذاتي الداخلي، أن يتملص من هذا المعترك الذي لا يتوقف. أما باسكال، فيرى أن هذا الاستقلال الذاتي استقلال مظهري، فهو ليس إلا لامبالاة لا تغتفر في مواجهة مأساة الوجود الإنساني. إن هذا الاستقلال الذاتي، محكوم بتجربة المرض، وبتجربة حدود القدرة المعرفية،

وبتجربة الاضطراب، وبتجربة البعد اللانهائي عن الله، ولكن أيضا بتجربة الوضع المتميز للإنسان في الطبيعة، وبتجربة قدرته الفريدة على المغامرات العقلية.

يتصاعد الآن كل هذا في صورة الإنسان عند باسكال، وهي أنه «عود غاب مفكر» في قوله: «ليس الإنسان إلا عود غاب، إنه أضعف ما في الطبيعة، لكنه عود غاب مفكر. فليس من الضروري أن يتسلح كل الكون لتهشيمه. بخار أو نقطة ماء تكفي لقتله. لكن لو أن الكون سحقه، سيظل الإنسان أنبل جوهراً من الذي قتله، لأنه يعرف أنه يموت، ويعرف تفوق الكون عليه، أما الكون فلا يعرف شيئا من ذلك». يربط باسكال في صورة عود الغاب المفكر اليأس باصطفاء الوجود الإنساني. فالصورة توضح عجز الإنسان، كما توضح أيضا تساميه، وتبرز ارتباط المختلف المتناقص، لتعرض الإنسان كمخلوق لا يمكن إنقاذه بالعقل.

لذلك يقلل باسكال من قيمة تعاليم الحكمة لمونتانيي أو لإبيكتيتوس. إننا نراه في كتابه «أفكار» يتناول بالنقد المرة تلو الآخرى أولئك الفلاسفة، الذين كانوا سابقا معلميه. يقول باسكال عن مونتانيي، إنه «يغري باللامبالاة في مواجهة الخلاص»، وعن إيبكيتيتوس، إنه لم ينتبه إلى «أنه ليس في مقدورنا أن ننظم القلب». فكلاهما في نظر باسكال لم يفهم أن سبب الشقاء الإنساني ليس في الاغتراب عن العقل. إن الموضوع ليس هو السعادة الدنيوية، ولكنه خلاص الإنسان الذي يتخطى الحياة الدنيا. والطريق الذي يقود إلى هذا الخلاص لا يمر بالعقل وإنما بالقلب.

ان كلمة «Raison»، التي ترجمت إلى الألمانية بالتبادل إلى «فهم» أو «عقل»، وكلمة «Coeur» «قلب»، هما في رأى باسكال جهازا المعرفة الأساسيين للإنسان. فالعقل والفهم مخصصان لمعرفة تعتمد على الحجج والأدلة والنتائج، مثلما في الفلسفة والمنطق والعلوم. لكن هذا لا يشمل عند

باسكال كل مجال الحقيقة. فجانب « منطق العقل » يوجد « منطق القلب ». إن القلب بقدرته على المعرفة الحسية الحدسية، يصل إلى أعمق مما يصل إليه العقل. فالقلب يسهل عليه الوصول إلى المعارف، التي لم نعد نستطيع أن « نبرهن » أو « نقيم الدليل » على صحتها. يسوق باسكال مثالا على ذلك، هو معرفتنا أن المكان ثلاثي الأبعاد، أو أن الأعداد لانهائية. بالأخص المبادئ الأولية، المفترض معرفتها في النظريات العلمية، لا يمكن معرفتها بالفعل في رأى باسكال، وإنما بالقلب. إنه يقول: « المبادئ سوف تُحس، والنظريات سيستدل عليها ». فكل النظريات العظيمة في رأى باسكال تأسست في الأصل على الحدس.

إن قدرة القلب الحسية والحدسية على استنتاج شيء، لا تتضح فقط في بحث الطبيعة، وإنما في كل المجالات، وبالأخص في العلاقات بين البشر، ولكن أيضا في موضوع الإدراك الديني. هناك « عقل » ذاتي، وهذا معناه مجال معرفة ذاتي للقلب. هذا يعني عند باسكال ما يلي: « القلب يملك (عقله) الذاتي، الذي لا يعرفه العقل بالمفهوم الضيق ». بذلك يقف باسكال ضد التقاليد العقلانية السائدة في الفلسفة منذ العصور القديمة، التي منها أن الحقائق العليا خصوصا، لا يصل إليها إلا العقل. إنه باعطائه « منطق القلب » الأولوية على « منطق العقل »، يبرز محدودية وعجز العقل في مقابل القلب.

إن هذا يسري خصوصاً على معرفة الله. فالله كباعث نهائي للعالم، وكمنقذ ومخلص للإنسان، لا يمكن وصول الإنسان إليه إلا بإحساس القلب. هذا الإحساس متطابق مع الحب المسيحي. يفرق باسكال بين « ترتيب العقل »، الذي لا يمكن أن يقوم به إلا العقل، وبين « ترتيب القلب »، الذي لا يستطيعه إلا القلب. فمعرفة الله كإحساس للقلب، كحب، لا يمكن اكتسابها أو استحقاقها، وإنما « تمنح ». لقد صاغت المسيحية لذلك مصطلح « الرحمة ».

تمثل الرحمة لباسكال اليانسينيوسي مركز معتقداته الدينية. إنه يواصل بذلك الموروث الذي أسسه كل من باولوس وأجوستينوس، الذي يوجد الإنسان طبقا له غارقا في حالة الخطيئة، لدرجة أنه لا يستطيع أن يحرر نفسه منها بقوته الذاتية. إذلال العقل، وإعلاء شأن كل من المعرفة غير العقلية والرحمة، كل هذه نظريات تربط باسكال بسلفه الكبير أوجوستينوس.

كان باسكال مع كل ذلك واعيا بأنه قد دخل بنظرياته دائرة الجدل العلني، وبأن قراءه ينتمون إلى قطاع المتعلمين على وجه الخصوص. لذلك اتجه في المقطع الشهير في كتابه، وهو المقطع الذي يتناول الرهان، إلى تجربة عقائدية. فنراه في إحدى المناقشات مع متحدث دنيوي متشكك، يستغني تماما عن مصطلحات مثل «رحمة» أو «إحساس القلب». إنه يركز ذهنه على الموقف الناقد للشخص المقابل، ثم يقوم بتوضيح وجود الله له بطريقة البرهان العقلي.

إن الله يوجد خارج «نظام العقل». ولذلك لا يمكن وجود دليل «مادي» على وجود الله، أو على عدم وجوده لكن الواضح أن الله إما موجود أو غير موجود. يتحتم علينا أن نقرر ما إذا كنا في حياتنا مع وجود الله، أو ضد وجود الله. أما حرية الامتناع عن اتخاذ قرار، فلا يعترف بها باسكال. إننا في موقف رهان، يجب علينا إما أن ننطلق فيه من وجود الله، أو من عدم وجود الله. وموضوع هذا الرهان لانهائي متعدد، إذ أنه: السعادة الروحية الأبدية. إن الأمر يبدو كما لو أن الإحتمال قد تم تخمينه بصورة سليمة من ٥٠ : ٥٠. لكن احتمالية مكسب لانهائي، يبطل في رأي باسكال كل تدبر للإحتمال. لذا يجب على الإنسان أن يراهن على وجود الله، وأن يضع ثقته فيه، لأن الخسارة الممكنة، لا تتكافأ مطلقا مع مكسب السعادة الروحية الأبدية الممكن. فحتى العقل نفسه هكذا يواجه باسكال محدثه المؤمن بالعقل «يدفع» الإنسان إلى الإيمان.

لكن «حجج» باسكال لا تنتهي أبدا عند هذه النقطة. إذ أن محدثه لا يستطيع أن يقدم على الرهان، كما يقر بعجزه عن الإيمان. الآن ينصح باسكال بانتهاج طريقة حياة عملية. فعلى الإنسان أن يتصرف «كما لو» أنه يؤمن، عليه أن يَتبَّع شعائر الدين، وبذلك يقلل من شهواته. يجب على الإنسان أيضا أن يتواضع، ليمهد بذلك الطريق إلى الإيمان الحقيقي. إن خشوع العقل ذاته وتواضعه، هما في رأى باسكال الطريق، الذي يستطيع أن يقود المفكر أيضا إلى الإيمان.

إن هذا المفكر نفسه يحمل ملامح كثيرة من المؤلف. في كتابه «أفكار» يتصارع باسكال المؤمن مع العقلاني المتشكك، الذي كان هو ذاته، والذي يريد أن ينفصل عنه. فا لـ«أفكار» تقدم للقارئ وجها مزدوجا، أحد جانبيه عقلاني الحجج والبراهين، والجانب الثاني ذو تأمل روحى ديني. ولهذا بالتحديد، استطاع الكتاب دائما أن يخاطب القراء ذوى التوجهات الدينية، وأيضا ذوى التوجيهات الفلسفية العقلية كليهما بنفس الطريقة. يظل كتاب «أفكار»، يمثل عند غير المؤمنين أيضا من بين المعجبين به شهادة على يقظة مؤلفه، الذي استنبط نتائج خاطئة من تحليل رائع لموقف الإنسان.

إن قصة نشر الكتاب طويلة ومعقدة. فالطبعة الأولى، التي أنجزها عدد من الأصدقاء من عام ١٦٦٩م حتى ١٦٧٠م، قسمت من مُجَلِّد الكتب بصورة تعسفية إلى خمسة أبواب. الناشرون اللاحقون نظموا المجلد من جديد بصورة مستمرة، وأعادوا ترتيب النصوص كل مرة بطريقة مختلفة، ورقموا الأبواب مرة أخرى. لذلك يقابل القراء حتى اليوم طبعات كثيرة الاختلاف.

مع كل ذلك كان لكتاب «أفكار» منذ البداية تأثير تخطى عالم الفلسفة بكثير. ففي فرنسا نال الكتاب سريعا مكانة العمل الرائد في الأدب. الشكل الأدبي الحر، المستلهم من مونتانيي، وبالأخص وصف باسكال للإنسان،

وملاحظاته الإنسانية، أثروا في علم الأخلاق من لابروييرى حتى كامفورت . بذلك أصبح باسكال بعد مونتانيي أحد آباء علم السلالات والأجناس الفلسفي .

بصرف النظر عن المقاصد الدينية للكتاب، فإن إنسان باسكال قد استهواهم أكثر من إلهه . ربما يمكن أن يعتبر عالم اللاهوت والفليسوف الدنيماركي زورين كير كيجارد أوثق أقارب العقل صلة به في عصر الحداثة، الذي طلب من الإنسان في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أن يقف أيضا ضد قواعد العقل لصالح الوجود الديني، ولإقامة صلة مباشرة بالله . ينظر إلى باسكال على أنه أحد كبار المحفزين إلى مذهب الوجودية في القرن العشرين . وهكذا فإن صورته للإنسان، الذي يقف ضائعا في الكون، ومع ذلك يحافظ على كرامته في البحث عن معنى، تعود مرة أخرى في « أسطورة سيزيف » لألبير كامو . لقد لامست الـ « أفكار » عند الكثيرين، خصوصا عصر الحداثة وترا حساسا، بوصفها الصريح القاسي لموقف الإنسان . كما أنها لم تصبح من أجل ذلك فقط عملا رائدا ومرجعا أساسيا للباحثين عن معين، الذين لا يريدون إعفاء الفلسفة من مسؤوليتها في مساعدة الإنسان على توجيه حياته .

الطبعات :

BLAISE PASCAL: Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Herausgegeben und übersetzt von E. Wasmuth. Heidelberg: Lambert Schneider 1994.

قوانين الدولة الدستورية

جون لوك
مقالتان عن الحكومة (١٦٩٠م)

لا يقارن تأثير كتب الفلسفة على حياة الناس إلا نادرا بتأثيرالمخترعات التكنولوجية، أو الانقلابات السياسية. عندما نتذكر النتائج التي أدى إليها اختراع المصباح الكهربائي، أو الآلة البخارية، أو الحاسب الآلي (الكومبيوتر) للمجتمعات الحديثة، أو كيف تغيرت حياة ملايين البشر بسبب الحربين العالميتين في القرن العشرين، سيبدو لنا تأثير الكتب الفلسفية الرائدة، أقرب ما يكون إلى تأثير رقم قياسي عالمي في أحد أنواع الرياضة المتهورة، التي يؤديها عدد قليل من غريبي الأطوار الفكاهيين، والتي ربما تظفر مرة واحدة طوال السنة بالظهور في أعمدة صحيفة.

إن هذا لا ينطبق بلا شك على كتاب «مقالتان عن الحكومة» لجون لوك. هذا الكتاب المؤلف بلغة سهلة وواضحة، والذي تبدأ به الفلسفة السياسية لعصر النهضة، لم ينشأ في برج عاجي أكاديمي، وإنما كان جزءاً من حوار، شاركت فيه أمة كاملة بحماس، والذي كان للمؤلف فيه موقف واضح. بيَّن لوك سبب عدم قدرة الحكام على عمل ما يريدون بسلطتهم، من أن هذه السلطة قد منحت لهم من الشعب، وطُبّقت حسب قواعد محددة، وأنها يتحتم إذا لزم الأمر أن تعاد مرة أخرى إلى الشعب.

ليس من باب الصدفة، أن يكون وقع هذه المطالب عندنا مألوفا تمام الألفة. فنظريات لوك عن سلطة الشعب، والحق الطبيعي، والفصل بين السلطات، وحق الملكية الخاصة، وحق المواطن في المقاومة، قد ألقت بفتيل الأزمة على النظام الإقطاعي، وعلى النظام الملكي المستبد، ودفعت إلى التطور، الذي أدى إلى الدول الدستورية الديمقراطية الحديثة. إن لوك، يمثل الأب الفلسفي لحقوق الإنسان، وللحقوق المدنية. فكتابه «مقالتان عن الحكومة»، يصوغ قوانين الدولة الدستورية الحديثة. لقد أدى كتابه إلى تغيرات أثرت في فهم كل مواطن لنفسه.

لقد كان مثل هذا التأثير من أمنيات المؤلف. فلم يكن جون لوك من العلماء الكتبة، كما أن اهتماماته وأنشطته قد تخطت ميدان الفلسفة. لم يعش حياته في الظل، وإنما في قلب المجتمع. أما عن أن الاهتمام بالأمور السياسية قد لعب دورا أساسيا فيها، فإن هذا أمر لم يكن من المستطاع تفاديه في انجلترا في القرن السابع عشر. فالانشقاقات الدينية، والحروب الأهلية، والانقلابات، والثورات عصفت بهذه الدولة. لقد كانت عائلته تنتمي إلى الطبقة المتوسطة الطموحة، ووصلت إلى مستوى الرخاء من خلال تجارة الأقمشة، التي كان يمارسها الجد. وعندما بلغ لوك العاشرة من عمره، انضم أبوه إلى جيش البرلمان بقيادة أوليفر كرومويل، الذي كان يكافح ضد حزب الملك في عهد حكم ستيوارت تشالز الأول. لقد كان نضالا سياسيا ضد ادعاءات السلطة الملكية المستبدة، لكنه كان أيضا نزاعا دينيا بين المتزمتين والمنتمين إلى الكنيسة الأنجليكانية الرسمية للدولة. لقد كان موضوع الصراع، هو المشاركة في القرار السياسي، وفي الارتقاء الاجتماعي، وتطبيق التسامح الديني. اصطدمت هنا طبيعتان مختلفتان اجتماعيا وعقليا، واللتان ظلتا طويلا أيضا بعد إنهاء الحروب الأهلية في حالة مواجهة، هما: الإصلاحيون المتزمتون أخلاقيا والنبلاء المعارضون

للملك في جانب، والمتنعمون في الملذات والتقليديون المخلصون للملك في الجانب الآخر.

عندما انتصر متزمتوا كرومويل، وتم إعدام تشالزالأول يوم الثلاثين من يناير عام ١٦٤٩م في وايت هال بلاس يارد في لندن، كان لوك تلميذا في مدرسة ويستمنستر الشهيرة. كان يمكن للإنسان مشاهدة تنفيذ الإعدام من نوافذها. تعتبر المدرسة مؤسسة تعليمية موالية للنظام الملكي مثل جامعة أكسفورد، التي درس فيها لوك العلم من عام ١٦٥٢م حتى ١٦٥٨م. لقد احتلت الفلسفة مكانا كبيرا في دراسته، لكنه لم يصبح بعدها أبدا فيلسوفا خالصا. فالجامعات الإنجليزية كانت تعلم طلبتها، ليكونوا رجالا شرفاء نبلاء، اكتسبوا ثقافة واسعة، يستطيعون التحرك بها في ساحة المجتمع. كان الشاب لوك محافظا مخلصا للنظام الملكي، بعكس والده، ولذلك وجد نفسه متوافقا تماما مع المؤسسة الأكاديمية في أكسفورد. كما كان ذلك أيضا ملائما لترحيبه بعودة أسرة ستيوارت لتولي تاج العرش الملكي مرة أخرى عام ١٦٦٠م.

عمل لوك بعد إتمام دراسته في وظيفة مرشد للطلاب في جامعة أكسفورد، لكنه لم يقنع بالحياة الأكاديمية. في عام ١٦٦٥م تولى وظيفة سكرتير السفارة الإنجليزية في إمارة براند ينبورج السابقة. بعد عودته إلى إنجلترا تفرغ لدراسة الطب، واشتهر كطبيب متمكن، رغم أنه لم ينل الإجازة الرسمية إلا عام ١٦٧٥م.

في أوائل سبعينات القرن السابع عشر كتب عدة مقالات في الفلسفة السياسية، التي استند فيها على نظرية العقد الاجتماعي لمواطنه الأكبر منه قليلا توماس هوبيس، والتي عبر فيها إضافة إلى ذلك عن ميله إلى تكوين دولة قوية. لقد فرق هوبيس في كتابه الأساس الذي منحه اسم الكائن الأسطوري التوارتي والمتشكل من التمساح والثعبان والتنين والأخطبوط

«ليفياثان» بين «حالة بدائية» قبل تكوين الدولة، وبين حالة منظمة في دولة. الانتقال من الحالة البدائية إلى الدولة نتج عن طريق التوافق على عقد اجتماعي، د خل فيه الناس على أساس الحرية والمساواة.

لقد اصبح لوك من أتباع نظرية العقد الاجتماعي، التي قدمها هوبيس في الفلسفة المعاصرة. إن المنطلق الذي برهنت النظرية على صحته، من أن شرعية السلطة السياسية تصدر من إرادة الناس وليس من إرادة الله، صار مكونا ثابتا لقناعاته. لقد أيد في مقالاته المبكرة أيضا مثل هوبيس السلطة القوية للدولة. كما وافق على مبدأ هوبيس القائل بأن الوضع البدائي، هو وضع الفوضى وسوء النظام وانعدام القانون، الذي لا يمكن إنهاؤه إلا بأن تعطى الناس الحقوق الكاملة لحاكم يكون مسلحا بسلطة مطلقة. إننا نراه هنا أيضا مازال يقف بقوة الى جانب الملكية المستبدة.

لقد تغير ذلك، بعد تعرفه عام ١٦٦٧م على أنتوني أشلي كوبر، الذي أصبح بعد ذلك جراف فون شافتيز بوري. كان شافتيز بوري أحد سياسي الدولة البارزين والأكثر تأثيرا، لكن كان أيضا مختلفاً عليه بقوة. إنه كممثل لأنصار البرلمان بذل كل جهده، على النقيض من أنصار الملكية المحافظين، لتحجيم السلطة الملكية، ولتنال الكنائس الحرة البروتستانتية حقوقها. كما دافع بنشاط ملحوظ عن المصالح التجارية البريطانية، وعن فتح الأسواق للمنتجات البريطانية، وعن الاستيلاء على مستعمرات جديدة. كان ينظر إليه في الحياة السياسية على أنه مغامر. لقد حقق له طموحه مناصب سياسية عالية، لكنه كان مشاركا أيضا في مكائد سياسية كثيرة، وقع بسببها دائما في أزمات مع الملك. في عامي ١٦٧٧ و١٦٧٨م تحتم عليه أن يقضي اثني عشر شهرا في سجن لندن الشهير.

صار شافتيز بوري المانح والحامي للوك. لم يجعله فقط طبيب العائلة، وإنما أيضا أحد أقرب أخلائه. تحول لوك بواسطة شافتيز بوري من مناصر

للملكية محافظ إلى مفكر حر مستقل مناصر للبرلمان، ومن عضو هيئة تدريس بالجامعة، إلى رجل دنيا ومجتمع، وفيلسوف له مكانةعالية. لقد هيأ شافتيز بوري للوك المناصب السياسية والأمجاد العلمية. وهكذا كان له الفضل في قبول لوك عضوا في الجمعية الملكية. كان يلتقي في بيت شافتيز بوري بانتظام عدد من أفضل عمالقة الفكر في انجلترا. لقد قام لوك باجراء تجارب علمية فيه، وشارك في مناقشات سياسية وفلسفية. فبدون هذا الجو الفكري المثير، الذي عاش فيه، ما كان لكثير من مؤلفاته أن تنشأ.

صار لوك مشاركا أيضا في القضايا الحاسمة للسياسة الإنجليزية بواسطة شافتيز بوري. بتوجيه منه تولى لوك منصب وزير الدولة بعض الوقت، وكان بحكم ذلك مطلعا أيضا على إنشاء مستعمرات إنجليزية. إن هذه القضية، من أول وصول المستوطنين حتى إنشاء المؤسسات السياسية ووضع الدساتير، كان يمكن مقارنتها بإنشاء الدول الحديثة، وبالانتقال من الحالة البدائية إلى حالة الدولة في العقد الاجتماعي. فالخبرات والملاحظات، التي قام بها لوك هنا، وجدت مكانها في فلسفته السياسية.

في كتاباته التي ألفها في هذا الوقت، يبدو الوجه الجديد للمفكر الحر، كما يبدو أيضا الحذر السياسي، الذي يتحتم عليه. هكذا نراه في «مقال عن التسامح»، الذي كتبه عام ١٦٦٧م، يدافع عن حرية ممارسة الشعائر الدينية، لكنه يستثني الكاثوليك من ذلك. يعلل سبب ذلك بأن الكاثوليك لا يطيعون إلا البابا، ولا يطيعون أي حاكم دنيوي، وبذلك يشكلون خطرا على السلام الاجتماعي. إن خلفية هذا الاستثناء المستغرب نوعا ما في وقتنا الحالي، تكمن في الحياة السياسية الإنجليزية. فالملك تشارلز الثاني أحد ملوك عائلة ستيوارت، الذي أعيد إلى الحكم مرة ثانية عام ١٦٦٠م، والإنجليكانى اسما فقط، كان يخطب ودَّ الكاثوليكية. لكن الأمر الذي كان أكثر خطورة، هو أنه لم يكن له نسل شرعي، ولذلك كان الخوف قائما من

أن يخلفه في تولي تاج الملك من بعده أخوه جيمس الكاثوليكي. ذلك ما أراد أنصار البرلمان والتفكير الحر، المحيطون بشافتيز بوري، وقسم كبير من الشعب الإنجليزي، أن يحولوا دونه، ويمنعوا تحقيقه. لذلك اتبعوا سياسة متطرفة في عداوتها للكاثوليكية وللبابا.

أيضا آراء حزب البرلمان في قضية شرعية الحكم، ترجع جذورها إلى انعدام الثقة في تشالز الثاني. لقد شارك لوك في صياغة هذه الآراء ودعمها فلسفيا بالحجج. أصبح لوك هو الذي نود أن نسميه اليوم واحدا من أهم مُنَظِّرِي حزب البرلمان. وهكذا يؤكد في «مقال» له أن السلطة تمنح للملك فقط، لاستخدامها في تحقيق خير المجتمع، والحفاظ على السلام والأمن العام. فالملك الكاثوليكي، الذي يستبيح لنفسه إلغاء سلطة البرلمان متى وكيفما يشاء يستطيع كل قارئ هنا أن يكمل الكلام، يمثل خرقا للسلام العام، بل ربما يمثل حربا أهلية، ويفقد بذلك ادعاءه لشرعية الحكم.

لكن أيضا منظري حزب الملكيَّة لم يظلوا عاطلين. فقد نشر أحدهم جون فيلمر - كتابه «أُبُوَّة» عام ١٦٨٠م، الذي يحاول فيه إثبات أن الحكم الملكي يستمد شرعيته من السلطة الأبوية، التي وهبها الله لآدم في العهد القديم (التوراة). فالسلطة السياسية تستمد جذورها طبقا لرأى فيلمر من «الأبوة». إنها هبة من الله، ومداها غير محدود. لقد سلمها آدم لخلفه. ينتمي أيضا إلى هذا الخلف الملوك. فالدولة ليست إلا منظمة عائلية أكبر، يقف الملك على قمتها. على المحكومين في الدولة طاعة الملك، بنفس طريقة أفراد العائلة في طاعتهم لكبير العائلة. لقد كان كتاب فيلمر منتشرا ومحبوبا للغاية من أنصار الملكية، واستفز أنصار البرلمان للرد عليه في أقرب وقت.

هناك دلائل كثيرة تؤكد أن جون لوك مثل ناشرين آخرين أيضا من أنصار البرلمان انبرى في المدة من ١٦٨٠م إلى ١٦٨٢م إلى معارضة ونقض كتاب فيلمر. من هذه المعارضة وذلك النقض نشأت الصياغة الأولى لكتابه

«مقالتان عن الحكومة». لم تحتو هذه الصياغة على نقد كتاب فيلمرفقط، وإنما أيضا على تبرير الثورة. فقد قدمت الحجج الفلسفية لإسقاط ملك غير شرعي، وهو إسقاط تم تخطيطه أيضا فعلا عام ١٦٨٢م من شافتيز بوري ومن أتباعه. ولأن خطط الانقلاب قد تم اكتشافها، اضطر شافتيز بوري إلى التزيي بزى قسيس كاثوليكي وإلى الهروب إلى هولندا، حيث مات هنا بعد شهور قليلة. لقد تحتم على أتباع شافتيز بوري، ومن بينهم لوك، أن يخافوا الآن من انتقام الملك. كما لم يعد من الممكن حتى مجرد التفكير في نشر كتابه في ظل هذه الظروف. وهكذا انتقل هو نفسه عام ١٦٨٣م إلى هولندا.

بعد عامين حدث ما كان يتخوف منه دائما شافتيز بوري وأتباعه: جيمس الثاني الكاثوليكي يجلس على العرش. أما الأمر الأكثر صعوبة، فهو حقيقة أنه قد رزق بإبن عام ١٦٨٨م، وبذلك دخل وضع الكنيسة الأنجليكانية دائرة الخطر. الآن وضع أنصار البرلمان كل أمانيهم في ماري ابنة جيمس البروتستانتية، التي كانت تعيش في هولندا، والتي كانت متزوجة من فيلهيلم فون أورانيان. لذلك تم استدعاؤهما معا إلى أرض الوطن من النبلاء البروتستانتنيين، للإطاحة بجيمس الثاني. تنجح الخطة. لقد خسر جيمس كل تأييد له في وطنه. في العشرين من فبراير عام ١٦٨٩م انتقل كل من فيلهيلم الذي صار وليم وماري على ظهر السفينة «إيزابيلا» من روتردام إلى لندن، لتولي الملك المعروض عليهما من البرلمان، وليكتمل بذلك ما سمي «الثورة المظفرة». لقد كان جون لوك أيضا متواجدا على ظهر السفينة نفسها، الذي كانت له حظوة عظيمة عند مَلِكَيْ المستقبل. إنه أيضا رأى تحقق واكتمال أهدافه السياسية. بانجاز «القانون السياسي» بمعنى الدستور الإنجليزي الشهير، لا تكون حقوق البرلمان فقط قد تم توثيقها، وإنما أيضا معها الطابع البروتستانتي للملكية.

الآن أصبح نشر مخطوطة «مقالتان عن الحكومة» ممكنا. كانت أجزاء

منها قد ضاعت بالفعل أثناء المهجر. يربط لوك في المقدمة كتابه بالثورة المظفرة بصورة مباشرة حين يقول: «لديك أيها القارئ بداية ونهاية مقالة عن الحكومة. إنه لا فائدة من أن أحكى لك ما حدث للأوراق، التي كان ينبغي أن تملأ وسط المقالة مابين البداية والنهاية، والتي كانت اكثر من كل ما بقى من المقالة. أتمنى أن يكون الباقي منها كافيا لتثبيت عرش منقذنا العظيم، عرش ملكنا الحالي فيلهيلم (وليم)، ولإثبات مشروعية مطلبه في موافقة الشعب..»... إن الموضوع لم يعد دعوة للثورة، وإنما هو تبرير ملكية دستورية. منذ ذلك الحين صارت المقالتان تقرآن غالبا كنص مصاحب للثورة المظفرة، رغم أن مخطوطة لوك ترجع إلى بداية ثمانينات القرن السابع عشر، إلا أنه تم تكييفها بعد ذلك مع الموقف الجديد.

ينتمي كتاب لوك إلى الأعمال الفلسفية الرائدة الأسهل قراءة في تاريخ الفلسفة. يحتوى الكتاب في شكله المنشور على قسمين مختلفين عن بعضهما بوضوح. فموضوع المقالة الأولى هو مناقشة «بعض المبادئ الخاطئة»، وموضوع المقالة الثانية هو عرض وتوضيح الأهداف الحقة لحكم الدولة. إن ما يمثل المبادئ الخاطئة، التي بررت الملكية المقدسة والملكية المستبدة، هو كتاب فيلمر «الأبوة»، الذي ينقض لوك نظرياته ويفندها خطوة بخطوة. إنه يقوم بذلك بقبوله ابتداءً سلطة الإنجيل ونفاذ كلمته، الذي يستشهد فيلمر بنصوصه، ليدلل على سلامة نظريته، التي تدعي أن البشر بطبيعتهم غير متساويين، لأن الله قد ولى آدم حاكما عليهم، وأسند الحكم من بعده لأسلافه. أيضا استناد لوك للإنجيل كان مهما، لاكتساب ثقة القراء المعاصرين له. كما كان يهم المتزمتين المخلصين للإنجيل، أن يستطيعوا الاستشهاد به تقوية لقناعاتهم السياسية.

يعارض لوك مقولة أن آدم قد وهبه الله سلطة الحكم، وأن سلطة الحكم هذه قد تواصلت حتى انتقلت إلى ملوك العصر الحاضر. فمهمة حكم

الأرض قد نالها آدم في الغالب نيابة عن البشرية كلها. أيضا الحديث عن خلافة متصلة لحكم آدم لم تنقطع زمنيا، أي عن «أسرة آدم الملكية الخاصة» غير ممكن في رأى لوك. إنه يشير إلى أن تتابع الحكم لدى الشعب اليهودي قد مر بانقطاعات عديدة مثل: المهجر المصرى، والأسر البابلي، أو الحكم الروماني. بذلك لا يمكن على الإطلاق إثبات خلف «شرعي» لحكم آدم.

بتفنيد قضية وجود ادعاءات حكم طبيعية، سقطت واحدة من نظريات فيلمر الأساسية، التي دلل بها في آخر الأمر على فكرة الملكية الممنوحة من الله. تبقى نظرية عدم التكافؤ الطبيعي والعبودية الطبيعية للبشر. لقد كان مفهوم أن البعض ولدوا سادة والبعض الآخر عبيدا يرجع إلى نظام الطبيعة، رأيا ظل باقيا في الفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو. لوك يقف على النقيض من ذلك في جانب الحرية وكرامة الإنسان ابتداءً من أول جملة في كتابه. فهو يعارض فيلمر قائلا: «العبودية وضع محتقر ومخزى للإنسان ومخالف للأخلاق النبيلة والشجاعة امتناء لدرجة يصعب معها فهم أن انجليزيا وأهلا للشرف يستطيع أن يدافع عنها». إنها كما يقول في موضوع آخر من كتابه «حالة حرب متواصلة» بين غاز وأسير، لكنها ليست حالة لها مكان في مجتمع مبني على الحق والقانون. أما النظرية المضادة، التي هي أن الله قد خلق كل البشر أحرارا متساويين، فستصبح أساس الفلسفة السياسية عنده، والتي يشرحها في الـ«مقالة» الثانية.

بعد أن فند في الـ«مقالة» نظرية فيلمر، التي تزعم أن السلطة السياسية تستند إلى سلطة كبير العائلة وراعيها، يهاجم الآن هذه النظرية. ففي رأي لوك تختلف واجبات الملك عن واجبات رب الأسرة اختلافا تاما. السلطة الأبوية ترجع في رأى لوك إلى تأمين القوت وتربية الأطفال ليس إلا. إنها محددة زمنيا، كما أنها أيضا لا تمتد إلى حياة وممتلكات أفراد الأسرة. إن السلطة السياسية تشمل ما هو أبعد من ذلك بكثير من الحماية غير المحدودة

للحقوق الأساسية كالممتلكات والحياة. لذلك يعتبر الحاكم «أبا» لشعبه بالمفهوم الاستعارى فقط.

بذلك يكون لوك قد تراجع أيضا عن آراء هوبيس، رغم أنه يواصل المناداة بفكرة العقد الاجتماعي. إن اسم هوبيس يكاد لا يظهر في «مقالتان»، لأن كتابه لم يعد يذكره أحد من المعاصرين إطلاقا، ولم يجد صدى لا عند أنصار حزب البرلمان ولا عند أنصار حزب الملكية. فهوبيس لم يكن محبوبا عند أنصار حزب البرلمان، لأنه كان يبرر حكم الملكية المستبدة. ولأنه على الجانب الآخر كان على النقيض من فيلمر، لا يرى أن سلطة حكم الملك مستمدة من الله، وإنما من العقد الاجتماعي، كان مرفوضا أيضا من أنصار حزب الملكية.

لقد غير لوك نظرية العقد الاجتماعي لتوماس هوبيس في نقاط هامة كثيرة. فالحالة البدائية عند لوك لم تكن حالة فوضى، وإنما كانت وضعا ساد فيه قانون طبيعي، سماه «قانون العقل». هوبيس تحدث عن «القانون الطبيعي» على أنه فقط شرعية الدفاع عن النفس في مواجهة الآخر والتغلب عليه في الحالة البدائية. على النقيض من ذلك يعتقد لوك بأن قانون العقل كان يرغم الإنسان في الحالة البدائية على الخروج من مرحلة العزلة، وعلى الدخول في ترابط اجتماعي مع الآخرين. لكل إنسان في هذا الترابط حقوق أساسية منذ البداية، كما له أن ينال حقوقا ومطالب أخرى. هكذا توجد العلاقات الزوجية، وينشأ الاستيطان الجماعي. لقد قامت زراعة الأرض، ونشأ تبادل السلع. لقد وضع لوك مثل هذه الحالة البدائية تحديدا نصب عينيه عندما تذكر موقف المستوطنين الأوربيين في أمريكا الشمالية، عندما استوطنوا أرضا كانت لم تزل طبقا للمفهوم الأوربي بدون أي نظام للدولة وبلا أي نظام قانوني.

للإنسان حسب «قانون العقل» في الحالة البدائية ثلاثة حقوق أساسية

هي: الحق في الحياة والحق في الحرية والحق في الحيازة والملكية. لكل إنسان في الحالة البدائية على سبيل المثال الحق في التعويض المناسب، عندما يصيبه ضرر. في ذلك يلعب الحق الأساسي في الحيازة والتملك، بمعنى حق الملكية الخاصة عند لوك دورا متميزا بشكل خاص. بهذا القانون وضع لوك في اعتباره نشأة المجتمعات الحديثة من الطبقة المتوسطة، التي بدأت تدرك بصورة متزايدة خطر قيود القرون الوسطى الإقطاعية، المفروضة على الملكية والتجارة. كانت انجلترا في غرب أوربا رائدة التطور في حرية نقل السلع، وحرية الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، أدى إلى ما سماه كارل ماركس بعد مرور خمسمائة عام «رأسمالية».

كان لوك أحد أوائل الفلاسفة الذي ربطوا الملكية بالسبب «عمل». لذلك لكل واحد الحق في الأرض التي زرعها وفلحها بنفسه. يذكر لوك هنا أيضا مشكلة الأمريكيين المستعمرين، الذين «وضعوا اليد» على أرضهم، دون أن يوجد نظام رسمي للملكية. إذا فالوضع البدائي عند لوك لا يمكن أن يتساوى مع الفوضى.

يفرق لوك بين طورين للوضع البدائي: في الطور الأول يكتفى البشر بالسعي للحصول على ما يحتاجونه لحياتهم. في الطور الثاني تستخدم النقود وسيلة للتبادل، وبعكس الطور الأول تنشأ إمكانية تراكم القيمة، التي لا يستطيع الإنسان استهلاكها بنفسه على الإطلاق. فباستعمال النقود تنشأ في رأى لوك أيضا في الحالة البدائية التفاوتات في الملكية. لقد قبل هذه التفاوتات على أنها شر لابد منه، لأنه رأى في الدوران الحر للسلع والنقود شرطا لاقتصاد قومي منتج.

لكن إذا كان يوجد في الحالة البدائية فعلا مجتمع تتحقق فيه العلاقات القانونية والإجتماعية والاقتصادية، فأى معنى سيكون إذن لعقد إجتماعي، به يصير الناس مواطنى دولة؟ إجابة لوك على هذا السؤال سهلة: الدولة فقط

بمؤسساتها تستطيع أيضا تنفيذ قانون العقل السارى في الحالة البدائية. ملكية حقوق أساسية والقدرة على جعل هذه القوانين سارية المفعول أيضا في مواجهة أي إنسان هذان أمران مختلفان عند لوك. فعندما يسرق أحد بقرتي، يكون لي الحق فعلا في استعادتها، لكن من يساعدني لو كان السارق قويا إلى حد منعي من ذلك؟ فلا يجوز أن يظل قانون العقل نمرا من ورق. الناس يريدون أحوالا معيشية مؤمنة من خلال المؤسسات، ويريدون قوانين مكتوبة يحترمها الجميع، كما يريدون شرطة وقضاءً مستقلا. إن الحالة البدائية عكس ذلك، فما هي إلا بيت بلا سقف.

كان العقد الاجتماعي عند هوبيس أيضا أداة تنفيذ الحق والقانون. لكن الحق لم ينشأ في رأيه إلا بالعقد نفسه. فحيث لا توجد سلطة، لا يوجد أيضا حق في رأى هوبيس. لكن على النقيض من هوبيس يعتقد لوك أن الحق لم توجده الدولة وسلطتها ابتداءً. لم يبدأ مع الدولة حق جديد، ولكن كان ينبغي عليها الآن حماية وتامين وتأكيد الحق الذي كان ساريا فعلا، وهو قانون الحق في الحالة البدائية. إن الحق الطبيعي يتحول عند لوك إلى حق عقلي لما قبل نشأه الدولة، تحتم على كل تشريع قانوني للدولة أن يتمسك به كأساس له. فالدولة لا تصبح شرعية إلا إذا راعت هذا الحق العقلي.

لذلك فإن العقد الاجتماعي لا يعمل به في رأى لوك، إلا إذا ضمن الحقوق الأساسية في الحرية والحياة والملكية. يتفق الناس في مثل هذا العقد على تسليم المؤسسات الرسمية إلى الدولة، فهى سلطة تنفيذ وفرض الحقوق الأساسية. إنهم لا يسلمون هذه السلطة بدون شرط أو بشكل دائم، وإنما على أنها نوع من الإعارة على أساس الثقة. يستخدم لوك هنا الكلمة الإنجليزية «trust» بمعنى «الثقة». «الثقة» هي حجر الزاوية في نظريته السياسية. فمصطلح «الثقة» يتضمن موافقة المواطن، كما يتضمن أيضا الهدف المحدد في الصالح العام، الذي تلتزم به مؤسسات الدولة. بتعبير آخر: لو عمل

حاكم ضد موافقة أغلبية المواطنين، فسيكون قد نقض العقد الاجتماعي. لكن يظل المواطن هو السيد، الذي يجب أن تنطلق منه كل السلطات. بذلك يصبح لوك هو الواضع الحقيقي لأسس «سيادة الشعب».

إن المؤسسة التي تعبر بها هذه السيادة عن نفسها بامتياز، هي السلطة التشريعية كبرلمان منتخب وكمجمع واضع للقوانين. تظل هذه المؤسسة كصوت للشعب هي «أعلى سلطة». إنها تراقب السلطة التنفيذية أي الحكومة المنفذة لقرارات البرلمان وقوانينه، ولها الحق في تقرير أوجه صرف الميزانية. لقد وقف لوك بذلك في صف البرلمان بوضوح في الصراع بين البرلمان والملك، الذي امتد في انجلترا خلال القرن السابع عشر بأكمله.

تبعا لذلك لم يعد للملك الحق في حل البرلمان تعسفيا، أو في صرف أموال الضرائب بغير قرار من البرلمان. لقد أصبح أيضا من مهام السلطة التشريعية وليس السلطة التنفيذية تعيين قضاة مستقلين. وعلى الرغم من أن لوك لم ينظر وقتها إلى السلطة القضائية على أنها السلطة الثالثة بجانب البرلمان والحكومة، إلا أنه من خلال مطالبته باستقلال السلطة التشريعية في مواجهة السلطة التنفيذية قد صار صاحب فصل السلطات الحديثة.

بذلك يكون لوك قد أنشأ نظرية في شرعية السلطة السياسية، لم تعد الملكية طبقا لها ممكنة إلا في شكل محدد هو «الملكية الدستورية». فالقانون الذي يصدره البرلمان يعلو دائما فوق الحكومة أو فوق الملك: لكن النظرية تحتوي خصوصا على مادة متفجرة ثورية ضد الطغاة. فلو أن المتولين للسلطة السياسية، سواءً أكان البرلمان أو الحكومة، التي منحهم الشعب إياها على أساس الثقة فقط، فإن الشعب يمكنه أيضا، عند خيانة هذه الثقة، أن يسحب تلك السلطة مرة أخرى. لقد فهم لوك العقد الاجتماعي على أنه نوع من التعاقد التجاري، الذي ينص فيه المتعاقدون على مصالحهم، لكن هذا العقد يمكن أيضا إلغاؤه، لو لم تعد هذه المصالح محفوظة وآمنه. فإذا

كان أساس الدولة هو الاندماج الحر للناس، فإن هذا الاندماج يمكن أن تلغيه الناس وتفككه أيضا مرة أخرى.

يوجد سبب الإلغاء هذا، أي خيانة «الثقة»، بالأخص عندما تنتهك الحقوق الأساسية في الحياة والحرية والملكية. تضاف إلى ذلك أيضا محاولات السلطة التنفيذية تخطي البرلمان كممثل للشعب، أو سلب البرلمان سلطاته، مثلما حاول جيمس الثاني أن يفعل هذا في نظر حزب البرلمان. تخويل المواطن حق إلغاء العقد في مواجهة السلطة غير الشرعية: هذا كان أصلا هو الدافع الأساسي لتأليف الكتاب.

لذلك تبرر خيانة مؤسسات الدولة للأمانة، أي خرق الحق الطبيعي، مقاومة المواطنين للدولة. لم يكن حق مقاومة الطغيان أمرا جديدا في الفلسفة: ففيلسوف العصور الوسطى الأشهر توماس الإكوينى كان قد أقر مثل هذا الحق للمواطن. لكن لم يحدث قبل ذلك مطلقا أن صيغت حقوق المواطن بهذا التوسع، وأن أقيمت الحدود لسوء استخدام السلطة بهذا القدر من التضييق مثلما فعل لوك. كما أن لوك أيضا لم يفكر في المناداة بالثورة عند كل خرق للقانون من جانب الحكام السياسيين. لقد كان نصب عينيه في الأغلب الخرق المتكرر والدائم للدستور، الذي يقوض ثقة المواطنين.

لكن كتاب «مقالتان عن الحكومة» يحتوى على تبرير للعنف الثوري بشروط محددة وواضحة المفهوم. لوك لم يعتقد في إمكانية العزل السلمي للطغاة. فعندما يحرم المواطن من حقوقه الأساسية، يتحتم أن يكون له حينئذ أيضا الحق في التخلص بالقوة من حكم غير شرعي. إن شعار لوك هو: عند اشتباه الأمر كن مع المواطنين ضد الحكام. فالذى حقق جماهيرية «مقالتان عن الحكومة» هو بالضبط هذا الإدراك الذي هو: أن الحكومة هي أداة المواطن وليس المواطن هو أداة الحكومة.

لقد تم نشر كتاب «مقالتان عن الحكومة» في أكتوبر من عام الثورة

١٦٨٩م بدون اسم المؤلف في لندن بواسطة أونزهام تشرشل، أحد المناصرين القدماء لحزب البرلمان، والذي سمح له الآن أن يحمل رسميا اسم «صاحب المكتبة الملكية». لكن الغلاف حمل على كل حال تاريخ سنة ١٦٩٠م، مما جعله يسري منذ ذلك الحين على أنه التاريخ الرسمي المعتمد للنشر. يعتبر كتاب «مقالتان عن الحكومة» عند معاصريه قد برر الثورة المظفرة. عندما صار معروفا وشائعا في بداية القرن الثامن عشر أن لوك هو مؤلف الكتاب، أثار أيضا اهتماما عالميا تخطى اهتمام انجلترا بمراحل.

إن عصر النهضة الفرنسي هو الذي صنع جماهيرية فلسفة لوك في القارة الأوربية في القرن الثامن عشر. فقد أنشأ مونتيسكيو نظريته في فصل السلطات واستقلالها معتمدا على لوك. كما أن فولتير وروسو استخدما أيضا نظرية لوك سلاحا ضد النظام الارستقراطى الاستبدادى للاسرةالحاكمة في فرنسا قبل الثورة (Ancien)، وساعدا بذلك في الإعداد العقائدي (الايديولوجي) للثورة الفرنسية. أما توماس جيفرسون وبنيامين فرانكلين فقد اصطحبا معهما أفكار لوك عبر الأطلنطى، واهتما بأن يصاغ القانون الأساس عام ١٧٧٦م، وبعده بقليل الدستور الأمريكي بفكر لوك.

يستطيع ممثلو ليبرالية القرن التاسع عشر من أمثال أليكسى دو توكفيل وجون ستيوارت مِلْ أن يعتبروا لوك الأب الفكري الأول لهم بحق. لكن أيضا كارل ماركس المعارض الأكبر لمذهب الحرية المطلقة (الليبرالية) قدر للوك أنه هو الذي أدخل قضايا الاقتصاد السياسي في الفلسفة. يمكن لنقد العقائد (الإيديولوجيات) السياسية الشمولية في القرن العشرين أن يستند إلى لوك ونظريته في الحق الطبيعي. أيضا محاولة لوك في تأسيس حقوق الإنسان وحقوق المواطن بمساعدة فكرة العقد الاجتماعي شهدت طبعة جديدة من خلال الأمريكي جون راولس.

إن كتاب جون لوك «مقالتان عن الحكومة» قد قَوَّى وعى الإنسان بصورة

لم يقم بها إلا عدد قليل من كتب الفلسفة السياسية، وذلك في إبانته له عما لا يستطيع أن يخسره ويفقده وهو: حقوق المواطن الحر.

الطبعات:

JOHN LOCKE: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Herausgegeben und eingeleitet von W. Euchner. Übersetzt von H. J. Hoffmann. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.

قياس الحدود في مجال المعرفة

إمانويلِ كانْت

نقد العقل الخالص (١٧٨١م)

توجد في تاريخ الإنسان دائما أحداث يشعر أنها تمثل قطيعة حادة مع الماضي، أو وقفة واتجاها جديدا. يُرْجع الإنسان النظر إليها بوعي يقيني، بأن ما بعدها لم يعد مطلقا مثلما كان قبلها. فالثورة الفرنسية كانت في نظر معاصريها، وفي نظر كل الأجيال التالية، حدثا من هذا القبيل. لكن تاريخ العقل الإنساني عاش أيضا مثل هذه التحولات. فالنظرية التي وضعها نيكولاوس كوبرنيكوس في بداية القرن السادس عشر، والتي طبقا لها لا تدور الشمس حول الأرض، بل الأرض هي التي تدور حقا حول الشمس، لم تغير صورة العالم في العلوم الطبيعية فقط، وإنما غيرت فهم الإنسان لنفسه كما يقال كمركز للكون بصورة أساسية.

بعد حوالى مائتين وخمسين عاما، شهدت الفلسفة أيضا مثل هذه الثورة: كانت هذه الثورة مرتبطة بكتاب منحه مؤلفه أستاذ الفلسفة بجامعة كونيجزبيرج إمانويل كانْت عنوانا متواضعا هو «نقد العقل الخالص». أما المطالب التي ربطها بكتابه المنشورعام ١٧٨١م فلم تكن متواضعة على الإطلاق. فما أنجزه كوبر نيكوس لعلم الفلك، قد أنجزه الآن كانْت لفلسفة ما وراء الطبيعة (الغيبيات)، التي هي أهم فروع الفلسفة على الإطلاق.

إن مشروع بحث العقل، الذي بدأه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت في القرن السابع عشر، قد واصله كانْت بطريقة جذرية وبصورة كاملة. لقد بحث المدى الذي تصل إليه القدرة المعرفية للإنسان، وماذا تعنى معرفة «المكنونات الخالدة» أي جوهر العالم، الله والحرية والخلود. في هذا البحث وضع كانْت حدودا جديدة لقدرة المعرفة لدى الإنسان.

«نقد العقل الخالص» ليس فقط كتابا ضخما، إنما هو أيضا كتاب صعب لغير المتخصصين وللمتخصصين كليهما، يتطلب تركيزا عقليا عاليا ومثابرة. لكن لا يستطيع أحد، يريد أن يناقش القضية الفلسفية الأساسية «ماذا يستطيع الإنسان أن يعرف؟» بجدية، أن يتهرب من قراءة هذا الكتاب. لا يوجد في تاريخ الفلسفة إلا كتبا قليلة، قد أجمع العارفون على القول بأنها لا يمكن الاستغناء عنها لدراسة الفلسفة. «نقد العقل الخالص» واحد من هذه الكتب.

يطلب منا كانْت أيضا مثل كوبر نيكوس تغيير المنظور في «رؤيتنا للعالم». فكوبرنيكوس لم يعد في منظوره يضع الأرض في مركز الكون وإنما الشمس. أما كانْت فيطلب منا أن نحول نظرتنا من الأشياء موضوع المعرفة إلى شروط المعرفة: إذا كان الإنسان قد انطلق حتى الآن دائما من أنه يجب على المعرفة أن تهتدي بالأشياء موضوع المعرفة، فإنه يجب الآن على هذه الأشياء كموضوع وميدان أن تهتدي بالمعرفة. إن هذا الذي نسميه شيئا أي موضوعا متوقف على إنجازنا الذاتي للمعرفة. فإذا أردنا معرفة حدود عالمنا، يجب علينا أن نتحقق من حدود قدرتنا الذاتية على المعرفة. بكتاب كانْت «نقد العقل الخالص» تكون قد عادت إلى الفلسفة «طريقة تفكير» مغاير كما سماها هو، تحمل حتى اليوم مسمى «تحول كوبر نيكوس».

«الصبر مفتاح الفرج» ـ عندما يريد الإنسان تطبيق هذا المثل على أعمال فلسفية عموما، فإن هذا التطبيق على حالة كتاب «نقد العقل الخالص»

له مشروعية مؤكدة. فالكتاب لم يكن كتاب دفقة واحدة خرج من فكرة عبقرية، وإنما كان في الحقيقة ثمرة عمل عسير مجهد، يتقدم خطوة خطوة. لقد كان كانْت متأكدا من أنه قد أقدم على ميدان جديد ومجهول تماما، تترصده فيه الحفر والأغوار في كل مكان. لقد مشى بصبر في أرض المعرفة ومسحها من جديد.

عندما قدم النتيجة للجمهور بعد عمل استمر أكثر من عشر سنوات، كان قد بلغ السابعة والخمسين من عمره. لقد رسم كتاب «نقد العقل الخالص» بحق بداية الأعمال العظيمة لكانْت، إلا أنه أيضا يمثل إنجاز حياة لعمل فكري مثابر وممتد.

لقد كان ابن الحرفى اليدوى إمانويل كانْت مؤهلا لمثل هذا العمل بصورة متميزة. لقد كان له نظام عمل بالغ الدقة والانضباط، كما كان عنيدا في تحقيق أهدافه، وركز كل حياته في البحث العقلي. ينضوي تحت ذلك أيضا، أنه تجنب تغيير مكان إقامته طوال حياته. فقد كان ارتباطه بموطنه الواقع في أقصى شرق امبراطورية بروسيا، وبثغرها كونيجزبيرج، وبمحيطها، ارتباطا وثيقا، لدرجة أنه لم يكن يستطيع أن يتصور بيئة أخرى لعمله. فالعروض التي تلقاها، مثل الانتقال إلى هاللى أو إلى يينا، رفضها دائما بسبب هذا الارتباط.

كان والدا كانْت من أتباع مذهب الورعين المتقين، وكانا من البروتستانت المتشددين في إيمانهم، اللذان تمسكا بضبط النفس والاجتهاد والسلوك الأخلاقي أساسا للتربية. فلم تكن الأجازات معروفة في المدرسة الثانوية المتبعة لمذهب الورعين المتقين، والمسماة كوليجيوم فريد ريكيانوم، التي تعلم فيها الصبي كانْت. كما أن الظروف المالية، قد تطلبت منه أيضا كبح جماح النفس والقناعة. فوالد كانْت، صانع السروج، الذي يعول خمسة أطفال بقوا على قيد الحياة، كاد أن يعجز عن دفع تكاليف تربية أكثر أبنائه

موهبة. كان كانْت نفسه يقوم بإعطاء دروس خصوصية، كما أن تبرعات الأصدقاء بالملابس والنقود كانت تساعد في ذلك.

لقد عقد العزم منذ دخوله جامعة كونيجزبيرج في سن السادسة عشر، على أن يصير أستاذا جامعيا. لم تكن جامعات القرن الثامن عشر تقدم دراسة فلسفية متخصصة خالصة، كما أن استقلال التخصصات لم يكن لوقت طويل طابع الدراسة، كما هو قائم ومعتاد اليوم. فقد درس كانْت الرياضيات بجانب الفلسفة، وأيضا كل مجالات العلوم الطبيعية في ذلك الوقت، ومنها على وجه الخصوص الطبيعية والفلك والجغرافيا. اهتم الفيلسوف كانْت طيلة حياته بإنجازات العلوم الطبيعية، واستجاب لإلهامها. احتلت موضوعات العلوم الطبيعية مكانا مرموقا أيضا في مؤلفاته ومحاضراته.

لقد كان الطريق طويلا حتى لحظة استدعائه وتعيينه أستاذ كرسي. فبعد سنوات الدراسة الطويلة، كان كانْت يكتسب قوت يومه طيلة تسع سنوات من خلال عمله مدرسا خصوصيا لدى الأسر النبيلة. في عام ١٧٥٥م نال الأهلية للتدريس في الجامعة ومعها لقب أستاذ جامعي خارج هيئة التدريس، وهي وظيفة بلا مرتب، لكنها مع ذلك ألزمته بإلقاء محاضرات منتظمة. لتقاضي تكاليف معيشته، كان مضطرا إلى القيام بأعمال إضافية، مثل العمل مساعد أمين مكتبة القصر بمدينة كوينجزبيرج. لم ينل إمانويل كانْت وظيفة أستاذ كرسي الثابتة، ذات المرتب الدائم، إلا في عام ١٧٧٠م، في سن النضج، حين بلغ عمره ستة وأربعين عاما، وأصبح ما كان يتمنى منذ زمن طويل: أستاذا لفلسفة ما وراء الطبيعة والمنطق.

لقد تكون الآن موقفه الفلسفي الذاتي، الذي تراجع به عن المذهب السائد وقتها في ألمانيا، وهو مذهب الفلسفة المدرسية المنتمي لكل من لايبنيتز وفولف. كان هذا المذهب في اتّباَعه للعقلانية، التي أسسها رينيه ديكارت، مقتنعا تماما بقدرة العقل الإنساني على إقامة الدليل على المعارف

اليقينية من ذاته. لقد شمل هذا بصورة خاصة الموضوعات « الكبرى » الهامة للغاية. ففلسفة ما وراء الطبيعة العقلانية، آمنت بأن الدليل على وجود الله، وأيضا على حرية الإرادة الإنسانية، وعلى خلود الروح، يوجد في عقل الإنسان. لذلك تحدث جوتفريد فيلهيلم لايبنيتز ـ متبعا في ذلك ديكارت عن « حقائق العقل ». أما كريستيان فولف فقد شكل مذهب لايبنيتز، الذي ظهر متنافراً جدا، ورتبه في نظام بنّاء عظيم، يناسب مذهبا معلنا ومنشورا. فالعقل « الخالص » في فلسفة لايبنيتز وفولف المدرسية، قد تحول عند كانْت إلى تحدٍّ فلسفي كبير.

لقد جاءت الدوافع لحوار نقدي مع فلسفة ما وراء الطبيعة العقلية من ثلاثة اتجاهات مختلفة. فهناك أولا نظرية عالم الرياضيات والطبيعة الإنجليزي العظيم إسحاق نيوتن، الذي جعل قوة الجاذبية معتمدا على الملاحظات والتجارب أساسا لشرح العالم آليا (ميكانيكيا) بصورة شاملة. لقد اعترف الشاب كانْت مبكرا بالبحث التجريبي في تصور نيوتن أساسا للعلم. الدليل على ذلك مثلا كتابه المنشور عام ١٨٥٥م بعنوان « نظرية عامة عن السماء أو محاولة دراسة حالة السماء والأساس الآلي (المكانيكي) لصرح العالم كله طبقا لمبادئ نيوتن »، الذي شرح فيه نشأة نظامنا الشمسي من جزيئات العناصر.

إلا أن كانْت ابتداءً من ستينات القرن الثامن عشر، لم يرعلم الطبيعة في تصور نيوتن مثلا أعلى للعلوم الطبيعية فقط، وإنما رآه مثلا أعلى أيضا للفلسفة. في أحد بحوثه المقدمة لأكاديمية برلين للعلوم، عن أسس علم اللاهوت والأخلاق، يطالب بوجوب امتلاك الفلسفة للمنهج الذي أدخله نيوتن في العلوم الطبيعية. المقصود بذلك المنهج « الاستقرائي »، الذي يستخلص القوانين العامة من المشاهدات التفصيلية. هذا المنهج يناقض المنهج « القياسي »، الذي يستنتج المعارف من تحليل المصطلحات والأحكام،

فهو على العكس يدلل من العام على الخاص. فالتحليل القياسي المنطقي وحده، لا يستطيع أن يقول لنا شيئا عن عالم التجربة الحية في رأي كانْت. يقول في هذا السياق عن ذلك عام ١٧٦٢م، إن المنطق الصوري ما هو إلا «عملاق على قدمين من الفخار».

لقد تعرف في نفس العام على فيلسوف، وصفه هو نفسه بأنه «نيوتن الثاني: إنه جان جاك روسو، فيلسوف الطبيعية وناقد الحضارة، المنتمي إلى جنيف ذات الصبغة الإنجيلية. لقد توقف كانْت حتى عن نظام عمله اليومي المنضبط دائما بصرامة، ليقرأ رواية روسو التربوية «إميل». فبينما وجه نيوتن النظر إلى الكون، فَتَّح روسو عيني كانْت على طبيعة الإنسان، التي تمثل عنده أكثر من العقل والتفكير وحدهما.

إن الفضل الحقيقي في إفاقته من «غفوة التعصب العقائدي للمذهب» التي كان غارقا فيها، اعترف به كانْت متأخرا على كل حال لفيلسوف عصر النهضة الاسكوتلاندي دافيد هيوم. لا توجد أي معرفة بدون تجربة. كما أنه وصل إلى حد الزعم بأنه لا توجد معرفة تقف على أساس يقيني مطلق. أيضا الادعاءات بأن «أ هي سبب ب» لا يمكن إقامة الدليل عليها بصورة نهائية، عندما ترتكزعلى المشاهدة المتكررة بأن ب تلي دائما أ. إن الموضوع هنا هو موضوع أحكام معتادة فقط. بذلك يكون ارتياب هيوم قد شكك أيضا في مطلب اليقين في العلوم الطبيعية عند نيوتن.

إن تأثير كل من نيوتن ورسو وهيوم جعل كانْت يتنصل من العقلانية التقليدية. لقد بدأ الآن حتى في السخرية من التأملات النظرية الغيبية. إنه اتخذ شهرة الفليسوف السويدى إمانويل سويدينبورج، الذي ترددت عنه قدرة الانتقال الواجداني ونقل الخواطر، ذريعة لكتابه الهجومي «أحلام أحد كهنة الأشباح، موضحة من خلال أحلام فلسفة ما وراء الطبيعة»، التي قارن فيها أيضا المتبعين لـ«عقل خالص» بكهنة الأشباح.

في عام ١٧٦٩م على الأكثر، العام الذي اتضح الأمر فيه على حد قوله أنه لا يمكن أن توجد معرفة بالله وخلود الروح والحرية، أو بالأسباب الأولية للعالم بالمعنى الذي نتحدث به عن معرفة أشياء العالم المعتادة. إلى هذا الحد تبع كانْت تَشَكُّكية هيوم. لكنه لم يتخل عن المطلب العلمي، الذي أخذه عن نيوتن. فقد استمر اعتقاده على النقيض من هيوم بأنه يمكن إثبات اليقين لأقوال مثل «أ هي سبب ب». بناءً على ذلك بحث عن طريق وسط بين التَشَكُّكية والعقلانية، سماه وقتها «التعصب للعقيدة». بينما وضح لنا نيوتن حتمية العالم الخارجي، أراد كانْت أن يوضح لنا حتمية قضية المعرفة داخل الإنسان. في هذا المراد يوجد منبع «نقد العقل الخالص».

إن الخطوة الأولى التي اتخذها في هذا السبيل كانت رسالته لنيل درجة الدكتوراه «في شكل ومبادئ عالم الحس وعالم العقل»، التي طلبتها منه جامعة كونيجزبيرج عام ١٧٧٠م، كشرط أساس لحصوله على منصب أستاذ كرسي. في هذه الرسالة يضع كانْت خطاً فاصلا تماما بين عالم الحسّ القائم في مكان وزمان، وبين عالم «الفكر»، الذي هو عالم «جوهر الأشياء»، وهو مجال الفكر الخالص المحتفظ به للفهم. لا يجوز خلط هذين العالمين ببعضهما. أما عن السؤال: كيف يمكن شرح يقين المعرفة المكانية الزمانية، فقد وجد له إجابة هو: المكان والزمان تمثل عند الإنسان «أشكال الرؤية» الذاتية، فهي تلازمنا مثل نظارة. ولأننا جميعا نلبس النظارة نفسها، ولأن هذه النظارة لا تتغير، أصبح للعالم الظاهر لنا في المكان والزمان طبيعة حتمية. ولذلك فقط نستطيع أن نمارس الهندسة أيضا على أنها علم.

لقد بدأ هنا التحول، الذي قام به كانْت، والذي يشبه التحول الذي قام به كوبر نيكوس. فقد كان أمرا بديهيا حتى الآن بالنسبة للفلسفة وبالنسبة للعقل السليم أيضا، أن ينطلقا من أن المكان والزمان موجودان حقيقة، ومن أن الأشياء توجد في مكان وأنها تخضع لتغيرات الزمان. موقف كانْت

يتطلب الآن تغيرا حاسما في التفكير: المكان والزمان ليسا «موضوعيان»، وإنما «ذاتيان»، فهما شيء نحضره نحن معنا عندما ننظر إلى الأشياء.

لكن ما أمر المفاهيم الأساسية، مثل «العلة» و«المعلول»، اللذان ينبثقان من الفهم؟ هل هما يتعلقان بجوهر الأشياء أي جوهر العالم، مثلما ذكر كانْت حتى الآن في رسالته للدكتوراه، أم يتعلقان أيضا في الغالب بعالم خبراتنا أي بمظهر العالم؟ إننا نتجه إلى عمليات الطبيعة بالمطلب الذي يبدو بديهيا، وهو أننا نستطيع تفسيرها طبقا لنموذج العلة والمعلول، أي السبب والمُسَبّب. كيف يمكن البرهان على هذا المطلب، طالما أن استنباط مثل هذا الدليل من خلال الملاحظة أي «تجريبا» أمر غير ممكن كما أبان هيوم -؟ كيف يمكن عموما إثبات أن مصطلحات وأحكام الفهم تسري على عالم المحسوسات؟

لقد احتاج كانْت إلى عشر سنوات لحل هذه المسألة. في عام ١٧٧١م كتب لصديقه ماركوس هيرتس، صديق السنوات الطويلة المقيم في برلين، أن العمل مستمر في الكتاب المزمع إنجازه تحت عنوان «حدود الحس والعقل». بعد مرور عامين صرح كانْت لهيرتس، بأن الكتاب سينتهي تأليفه عام ١٧٧٤م. تلقى هيرتس من كانْت في السنوات التالية عدة خطابات بهذا المعنى. لقد عانى كانْت حتى حلول ربيع وصيف عام ١٧٨٠م، إلى أن أنهى الكتاب أخيرا في خمسة شهور.

إن كتاب «نقد العقل الخالص» واحد من أوائل الكتب الفلسفية الهامة المؤلفة باللغة الألمانية. ففي القرن السابع عشر، كان لم يزل أمرا بديهيا لأى فيلسوف ألماني، أن ينشر مؤلفاته بالغة اللاتينية. كما أن قسما كبيرا من مؤلفات كانْت المبكرة قد تم تأليفه باللغة اللاتينية. ويعتبر كتاب كانْت من المنظور اللغوي أيضا عملاً رائدا، لأن كثيرا من المصطلحات الفلسفية كان يتحتم إدخالها أولا في اللغة الألمانية.

يفرّق كانْت الآن في «نقد العقل الخالص» بين قدرات معرفية ثلاث هي: المشاهدة الحسية المرتبطة بتصوراتنا عن المكان والزمان، والفهم الذي ينسق هذه التصورات بواسطة المصطلحات، والعقل الذي يحفزنا إلى النظر نحو تنسيق المصطلحات هذا في ضوء وحدة أعلى.

يضع كانْت فرقا واضحا بين الفهم والعقل، على غير ما ورد في رسالته للدكتوراة. وهنا يوجد أيضا الخط الفاصل لكل نظريته في المعرفة: المشاهدة الحسية والفهم يتشاركان معا في نشأة خبرتنا بالعالم، إنهما هما اللذان ينتجان معارف حقة يمكن الاستيثاق منها. أما العقل، الذي يتساءل في المقابل عن القرائن والأسباب النهائية لعالم الخبرة، فإنه يضعنا أمام مشكلة. إنه يلزمنا بأسئلة، لا يستطيع هو نفسه أن يجيب عليها. إنها الأسئلة العظيمة والنهائية للفلسفة مثل: هل هناك إله؟ هل توجد حرية للإنسان؟ هل توجد روح خالدة؟ إننا لا نستطيع التهرب من هذه الأسئلة، وهذا هو السبب الدقيق أيضا لعدم قدرتنا على التخلص من الإنشغال بفلسفة ما وراء الطبيعة. يعترف كانْت دائما وأبدا، كيف أن الإجابة على هذه الأسئلة كانت محل اهتمامه وشغفه، وكيف أنه هو نفسه ظل عاشقا جدا لفلسفة ما وراء الطبيعة، التي سميت في الماضي «ملكة العلوم». لكنه يواجه القارئ بإجابة تفيقه من أوهامه: إن العقل، الذي يلقى هذه الأسئلة، لا يقدم لنا أية معارف. بل الأرجح أنه يغرينا بالتأمل النظري.

بذلك يعلن كانْت فشل موروث فلسفة ما وراء الطبيعة منذ العصر الإغريقي القديم حتى القرن الثامن عشر. إنه موروث ربط فلسفة ما وراء الطبيعة بعلم اللاهوت بصورة وثيقة. فمنذ أرسطو كان السؤال عن الله، الباعث الأول والسبب الأول للعالم، أحد الموضوعات الأساسية في فلسفة ما وراء الطبيعة. لكن طبقا لنظرية كانْت، لن نستطيع مطلقا الوصول إلى معارف عن الله والحرية والخلود، لأن كل ما نستطيع معرفته حقيقة، يقع في إطار

عالم المعرفة والخبرة، في دائرة الرؤية الحسية، أي المعرفة عن طريق الفهم المرتكز عليها.

لقد كان لهذا وقع الصاعقة على معاصري كانْت، وبالأخص على أتباع الفلسفة المدرسية للاينبيتز وفولف. فعلى سبيل المثال موسيس ميندیلزون، أحد أهم فلاسفة عصر النهضة الألماني، نشر في نفس عام ١٧٦٧م كتابا عن خلود الروح. تحتم عليه بعدها أن يرى كيفية تفنيد كانْت لحجته. لقد أشاركانْت إلى أنه لا يكفي امتلاك مصطلح عن الله أو عن روح خالدة. فوجود أحد الأشياء لا يمكن إثباته من خلال المنطق وتحليل المصطلح. إننا نحتاج إلى معلومات تجريبية. لكن حتى مثل هذا بالتحديد لا يجيز لنا أن نستنتج منه وجود الله أو خلود الروح بصورة يقينية. بذلك صار كانْت في نظر ميندیلزون «المدمر لكل شيء». فالبشري التي يحملها كتاب «نقد العقل الخالص» هي أن الأرض، التي يمكن أن تتحرك عليها المعرفة الإنسانية اليقينية أساسا، أصغر مما كان يعتقد أغلب الفلاسفة من قبل.

لقد حاول كانْت أيضا توضيح الفرق بين فلسفة « نقدية « ، تتحرك على أساس يقيني، وبين تأمل نظرى غير نقدي، من خلال تحديد مصطلحي «متسامي» (transzendent) و«وسائل المعرفة» (transzendental). يشير كل من المصطلحين إلى شيء مستقل عن الخبرة التجريبية. فالـ «متسامي» هو كل ما يوجد خارج المعرفة اليقينية، وبذلك ينتمي إلى عالم الأشياء الجوهرية، الذي لانستطيع أن نعرف أي شيء عنه. أما المصطلح الذي صاغه كانْت «وسائل المعرفة»، فالمقصود به في المقابل أدوات المعرفة، التي يصطحبها الإنسان معه كما يعبر كانْت عن ذلك في تثاقل بـ «شروط إمكانية المعرفة». فالمكان والزمان وأيضا ترسانة مصطلحاتنا عموما تمثل عند كانْت «وسائل المعرفة».

بالتوافق مع ذلك يسمي نظرية المعرفة التي وضعها في «نقد العقل

الخالص» «فلسفة وسائل المعرفة». لم يعد لهذه الفلسفة أي مطلب في أن تقدم معارف عن الـ «متسامي»، لكنها توضح لنا الإنجازات التي ستسفرعنها القدرات المعرفية الثلاث: الرؤية الحسية والفهم والعقل. مذهب المكان والزمان كشكلين للرؤية الحسية يسميه كانْت «علم جمال وسائل المعرفة»، ومذهب مصطلحات الفهم يدعوه «نظرية تحليل وسائل المعرفة»، ويسمي مناقشة التناقضات، التي يشتبك معها العقل، عندما يشرع في تحليقاته العالية عن الله والحرية والخلود «جدلية وسائل المعرفة». إن بناء المصطلحات عند كانْت المثقل بالزخرفة البديعية يحتاج من قارئ اليوم إلى التعود عليه نوعا ما. غير أن البناء الثقيل للمصطلحات انبثق من مسعاه في إيجاد شكل مناسب للتعبير عن معارفه الجديدة، ليتراجع عن تعالي فلسفة ما وراء الطبيعة القديمة.

لا يعني كانْت بمسمى «علم الجمال» شيئا آخر غير «نظرية المشاهدة الحسية»، متوافقا بذلك مع المعنى الأصلي للكلمة الإغريقية «austhesis». لقد احتوى «علم جمال وسائل المعرفة» على الفكرة، التي كان كانْت قد صاغها في رسالته للدكتوراة، وهي أن المكان والزمان تصورات ضرورية، توجد «قبل» أي مشاهدة حسية، وتجعلها حينئذ ممكنة. غير أن مجال «نظرية تحليل وسائل المعرفة»، أي مصطلحات الفهم، أشمل وأكثر ضخامة. وفي ذلك انصب اهتمام كانْت خاصة على ما يسمى «مصطلحات الفهم الخالصة»، وهي المصطلحات الأساسية، التي تشكل إطار معرفتنا الاصطلاحية كلها. إنه يسميها، متبعا تراثا فلسفيا قديما، «مقولات». ينتمي إلى ذلك «العلة» و«المعلول»، لكن على سبيل المثال أيضا «الجوهر» و«العَرَضْ»، التي تعني أسلوبنا في التفريق بين النواة الجوهرية والخصائص المتغيرة في الأشياء. لقد وضع كانْت هنا جداول مقولات كاملة استنادا على منطق الفيلسوف الإغريقي أرسطو.

في « جدلية وسائل المعرفة » يناقش كانْت حجج العقلانية القديمة. أيضا مصطلح « جدلية » له عنده معنى غير معتاد لنا. إنه يعني مع وضد إحدى المناقشات، راجعا هنا أيضا إلى المعنى الأصلي للكلمة. لقد أبرز كانْت، أنه مثلما توجد أسباب وجيهة لوجود الله، ولافتراض خلود الروح، ولحرية الإنسان، توجد أيضا أسباب لعكس ذلك. يرتبك العقل هنا في تناقضات لا يمكن حلها، لأنه غادر ميدان التجربة.

في « نقد العقل الخالص » نفذ كانْت أخيرا « ثورته في طريقة التفكير » كاملة. إنه يستخدم الآن أيضا الحل للفهم، الذي استعمله في رسالته للرؤية الحسية: لا يضاف إلى « نظارة المعرفة »، التي ندرك بها العالم المكان والزمان فقط، وإنما أيضا الطريقة، التي نرتب بها العالم بمساعدة المصطلحات. أيضا الصلة بين العلة والمعلول على سبيل المثال تمثل الشيء، الذي نسبغه من أنفسنا على الأشياء، والذي إن صح هذا التعبير ـ نسقطه على الأشياء والوقائع في العالم. بشكل أوضح، يتصور كانْت قضية المعرفة كالآتي: نحن نتلقى انطباعات حسية متنوعة، أي المادة الأولية، التي بدونها لا يتم إنجاز أي معرفة على الإطلاق. يتم تشكيل هذه المادة الآن على مستويات متعددة إلى شيء معرفي: أولا من خلال بناء نسق مكاني وزماني، وبعد ذلك من خلال استخدام مصطلحات الفهم.

إن يقين معرفتنا المنبثقة من خبرتنا مبني على حقيقة أن الإنسان مزود بترسانة من أدوات المعرفة، التي يصمم العالم بها لنفسه. فهذا الذي نسميه « عالما »، ليس ما يوجد أمام أعيننا، وإنما هو ما نشارك بفاعلية في تكوينه، وهنا نجد لب نظرية المعرفة الجديدة عند كانْت: المعرفة ليست التلقى السلبي للمعلومات، كما أنها أيضا ليست النتيجة التي يصل إليها تحليل منطقي خالص. إنها قضية يلتقي فيها جانبان: الانطباعات التي نتلقاها من العالم الخارجي، والترتيب الذي يسلطه الإنسان على هذه الانطباعات بواسطة

أدوات المعرفة. لا يستطيع أحد هذين الجانبين منفردا أن ينتج معرفة. وبتعبير كانْت « المشاهدات بدون المفاهيم عمياء، والمفاهيم بدون المشاهدة فارغة». إن تعاونهما معا هو وحده الذي ينشئ عالم معرفتنا. كما أننا نستطيع أن نثق في هذه المعرفة، لأننا مشاركون بأنفسنا في إنتاج هذا العالم.

عالم المعرفة المُنْتَج منّاً يسميه كانْت «عالم الظواهر». إنه العالم، الذي « يظهر» لنا في معرفتنا. أما كيفية العالم «حقيقة»، فإننا لا نستطيع أن نعلمها. فبالمعرفة ليس لنا مدخل إلى عالم «الأشياء الجوهرية». كان كانْت قد افترض في رسالته للدكتوراة أن للفهم مثل هذا المدخل. لكنه قد تراجع الآن عن ذلك: يظل الفهم متجها كلية إلى عالم الظواهر فقط. إن الذي يطرح الأسئلة عن «عالم الأشياء الجوهرية»، أي جوهر العالم هو العقل، الذي لأنه تجاوز عالم الظواهر، لن يتوصل أيضا إلى نتائج يقينية.

إن هذا الآن هو الوداع النهائي لتصور عالم «حقيقي» بالمعنى المطلق. ف «الحقيقة» الآن شيء نسبي: إنها تعتمد على الإطار، الذي حددته قدرتنا الإنسانية على المعرفة. أما عن كيف يبدو عالم ما وراء شروط هذه المعرفة، عالم «الأشياء الجوهرية»، بمعنى جوهر العالم، فإننا لا نعلم عنه شيئا.

لقد تسببت نظرية كانْت هذه فيما يشبه الصدمة عند كثير من قرائه. إنها كانت تعني عند أحد قرائه الأوائل، وهو الأديب هاينريش فون كلايست، الوصول إلى حد ضياع أي توجه موثوق فيه في هذا العالم. ففي خطاب له في مارس ١٨٠١م استخلص من نظرية كانْت النتائج التالية: «لو أن كل الناس كانت لهم عدسات خضراء بدلا من العيون، فإنه يتحتم عليهم أن يحكموا بأن الأشياء، التي يرونها من خلالها خضراء ولن يستطيعوا أن يقرروا، هل عيونهم تريهم الأشياء كما هي، أو أليس هنا شيء أضاف إليهم ما لا يخصهم، وإنما يخص العين. إننا لا نستطيع أن نقرر، ما إذا كان هذا الذي نسميه حقيقة، هو يقيننا حقيقة، أم أنه يبدو لنا فقط هكذا. هل

الوجود، هكذا تكون الحقيقة، ينتفي بعد الموت وكل اجتهاد في السعي إلى التملك، الذي يتبعنا أيضا إلى القبر، سيذهب سدى... لقد أفل هدفي الوحيد، هدفي الأسمى، ولم يعد لي الآن أي هدف».

هل أَرْدَى كَتابُ «نقد العقل الخالص» العقلَ صريعا بصورة نهائية؟ هل لم تعد مفاهيم مثل الله والحرية أو الخلود إلا قشور كلمات؟ لقد أجاب كانْت نفسه على هذه الأسئلة بلا. إنه يجد للعقل في نهاية كتابه، فيما يسمى «مناهج بحث ووسائل المعرفة»، استخداما جديدا، وكما يعتقد هو، موثوقا فيه. صحيح أن أفكار العقل: الله والحرية والخلود، قد أدت دورها كموضوعات للمعرفة، إلا أنها «كأفكار تنظيمية»، ضرورية لعملنا الأخلاقي. يعني كانْت بذلك ما يلي: إننا نحتاج إلى هذه الأفكار كقواعد لعملنا، لأننا بغير تلك القواعد والمبادئ، يتحتم علينا أن نتخلى عن فهمنا لأنفسنا على أننا مخلوقات رشيدة ومسؤولة أخلاقيا، وعن ثقتنا في النظام الأخلاقي للعالم.

لا توجد المسؤولية، إلا عندما يفترض الإنسان حرية الشخص. إن مطالبنا الأخلاقية، التي تتجلى فيها الحرية، هي منتجات العقل الخالص. المثل الأشهر لذلك هو قانون كانْت الأخلاقي، المسمى بالأمر النوعي، الذي لم ينشره في «نقد العقل الخالص»، وإنما سجله بعد أربع سنوات في كتاب «أسس فلسفة غيبيات الأخلاق»: تصرف فقط طبقا للمبدأ، الذي تستطيع أن تريد له في نفس الوقت أن يصير قانونا عاما». فبقدرة الإنسان على إخضاع نفسه لقانون العقل هذا، يثبت الإنسان أنه لم يخضع فقط لقوانين الطبيعة: إنه أيضا كما يسمي كانْت هذا في «نقد العقل الخالص» جزء من «عالم أخلاقي».

إننا كمخلوقات تتصرف أخلاقيا، لا نستطيع أيضا التخلي عن الإيمان بالله وخلود الروح. ففي هذا الإيمان كما يرى كانْت الضمان الوحيد في

جواز تمني التوفيق والمصالحة بين الأخلاق والسعادة في حياة أخرى. لم يرد كانْت أن يزيل بذلك الفجوه بين الإيمان والعلم. فأفكار العقل ما زالت تنتمي إلى عالم الأشياء الجوهرية غير المكشوف لنا. لكن للإنسان، بسبب قدرته على السلوك الأخلاقي، صلة غير مرئية بهذا العالم من خلال سلك هوائى لاقط.

لقد كان رأيا واسع الانتشار في القرن الثامن عشر، أن المبادئ الأخلاقية تفقد بدون الله أهم دعائمها. الظاهر أن كانْت أيضا لم يرد إغلاق الباب المؤدى للدين بشكل تام. فبعد أن أوضح لعلماء اللاهوت، أن أدلتهم العقلية المزعومة على وجود الله مبنية على الرمال، قدم إليهم الآن مواساة حاضرة في ذهنه. يقول كانْت: «مع أن فلسفة ما وراء الطبيعة لا تستطيع أن تكون قواعد أساسية للدين، إلا أنها يجب أن تظل سلاح الدفاع عنه في كل وقت». لكن هذه المواساة لم تستطع أن تمنع من أن يُنْظَرَ إلى كتاب «نقد العقل الخالص» حتى اليوم، على أنه وثيقة التفريق بين الفلسفة وعلم اللاهوت البالغة الأهمية.

لقد تم نشر كتاب إيمانويل كانْت «نقد العقل الخالص» عن طريق يوهان فريدريش هارتكنوخ، أحد طلاب كانْت السا بقين، الذي أسس دار نشر صغيرة في مدينة ريجا. كان يتحتم على معاصري كانْت، أن يهضموا في البداية هذا العمل الضخم الشامل. لكن مع نهاية القرن كانت فلسفة وسائل المعرفة قد فرضت نفسها كتيار سائد في ألمانيا. سواء فلسفة أرترشوبنهاور، الذي كان ينظر إلى كتاب «نقد العقل الخالص» على أنه أهم كتاب في تاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة، أو فلاسفة المذهب المثالي الألماني أيضا، خاصة فيخته وشيللينج وهيجيل استقوا جميعا منطلقاتهم من كانْت، علاوة على ذلك تأثر الأدب الألماني الكلاسيكي وبالأخص شيللر وكلايست بكتاب كانْت المذكور. في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين اتبع

فلسفة كانْت من يسمون «الكانْتيون الجدد»، أمثال هيرمان كوهين وليونارد نيلسون أو إرنست كاسيرر. أما على المدى الأبعد، فقد أثبت منظوران على الأخص في فلسفة كانْت غناهما بالنتائج هما: وجهة النظر النقدية، التي تعرِّض العقل لمحك اختبار التجربة، وفكرة أن معرفتنا بالعالم، هي جهد لتصميم أو تركيب، يشارك فيه الإنسان بفاعلية ونشاط. إن هذه الفكرة قد صارت فكرة كبيرة الفائدة، ليس فقط للنظرية الحديثة في المعرفة، وإنما أيضا لنظرية علم اللغة الحديث ولنظرية العلم.

لقد واجه كانْت غرور العقل الإنساني، وبَصَّر في نفس الوقت بإبداعاته وبكفاءته. بكتاب «نقد العقل الخالص» تم إنزال فلسفة ما وراء الطبيعة من سماء التأملات النظرية إلى أرض البحث الدقيق.

الطبعات:

IMANUEL KANT: Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von J. Timmermann. Hamburg: Meiner 1998.

رمية متشائم شاب

أرتر شوبنهاور
العالم كإرادة وتصور (١٨١٩م)

يسحب أحد الشخصيات الرئيسية في رواية توماس مان الشهيرة «عائلة بودنبروك»، وهو سيناتور مدينة لوبيك الثرى الناجح، كتاباً من ركن بعيد في خزانة الكتب، وقع في يديه غالبا صدفة عند تنظيفها. يأخذ الكتاب معه إلى كشك حديقته ويقرأ فيه. لقد كان توماس بودنبرك في أزمة حياتية وعقلية. فالشيخوخة والموت يبدوان في الأفق، وابنه هانوٌ قد خيب أمله. إذن لأى هدف يعيش؟ مَنْ سيواصل رسالته في الحياة؟ ما جدوى عمله ونشاطه المتواصل؟

يقرأ السيناتور في فصل بعنوان «عن الموت وعلاقته بعدم إمكانية إبادة كياننا الجوهري». فجأة باغته أثناء القراءة نوع من الإضاءة الفكرية: «إنظر هنا: فجأة حدث هذا، كما لو أن الظلمة الحالكة أمام عينيه قد تمزقت، كما لو أن الحائط المخملي لليل قد انشق منفرجا، وكشف عن عمق بلا قرار وعن رؤية بعيدة خالدة لنور». إن معرفة أن كل البشر مرتبط بعضهم ببعض في وحدة وثيقة، وأن الموت يمحو حقا فرديتنا، إلا أنه لا يمحو جوهر الإنسان، إن تجربة الفناء الأبدى تتبع الوجود الخادع في الزمان كل هذا أظهر له حياته مثلما في عدسة مُجَمِّعة من منظور شامل مريح.

إن الكتاب الذي قدم له هذا المنظور، هو كتاب أرتور شوبنهاور « العالم كإرادة وتصور ». حتى أيضا عندما ينحى توماس بودينبروك عما قريب الكتاب جانبا، ولا يعود إليه مرة أخرى، فإن أجيالا عديدة من القراء قد شاطرته تجربته، في أن أهم كتاب لشوبنهاور يمثل أكثر من أن يكون تفَنُّناَ في تناول مشاكل نظرية صعبة. فالموضوع هنا هو « رؤية الحياة » في مفهومها الأصلي الخالص، وهو صورة العالم المنسجمة في كل الجزيئات، ووضع الإنسان فيها.

تبدو كل أقسام الكتاب مرتبطة ببعضها في وحدة متناسقة. فالفن والأخلاق والعلم والطبيعة قبل كل شيء، كل ذلك يشير أصلا إلى الجوهر الخفى للعالم. توضيح هذا الجوهر وجلاؤه هو مقصد هذا الكتاب. فشوبنهاور عالم غيبيات بمعنى الكلمة. فالأمر الذي يهمه هو ما « يجعل » العالم « في كنهه متماسكا ».

حتى لو وجد الكثيرون تحديد وجهتهم في الحياة، أو حتى التأسّي في هذا الكتاب، فإن مضمونه الأساس أقرب إلى القتامة والتَّجَهُّم. فجذور كل الموجودات ليست عقلية في رأى شوبنهاور، وإنما هي غير عقلية. « العالم كإرادة وتصور » يتضمن تراجعا عن إيمان عصر النهضة بقوة العقل. إنه الرمية العظيمة لمتشائم شاب، ولعبقري أكمل حالا الثلاثين من عمره، ومنطوي، اقتفى بعقلية المذهب الرومانتيكي أثر الجوانب المعتمة في الوجود الإنساني حتى أقصى أعماقها.

لكنه كان أيضا كتابا مشَرَّبا بالتجربة، الذي لم تفُتْه إقامة العلاقة الواقعية بحياة الناس. إن سبب ذلك بجانب أسباب أخرى، هو طريقة توجهه للفلسفة، وكيفية تعامله معها. إن ابن أحد التجار الأثرياء بمدينة دانسيج هذا، الذي ولد عام ١٧٨٨م، لم يكن أكاديميا نموذجيا على الإطلاق. لقد ترعرع في كل من مدينة دانسيج التجارية وفي مدينة هامبورج، ذلك الثغر

الهام، وأطلعه أبوه، ذو النظرة العملية، على حقائق الحياة الصعبة مبكرا.

إن مثل هذه المواجهة مع الحياة، وردت في بداية تأمله الفلسفي. شوبنهاور، ذو السادسة عشر عاما، الذي كان في رحلة تعليمية مع والديه لعدة سنوات، لمح عبيد سفن حربية ذات مجاديف مقيدين بالسلاسل، تنحصر حياتهم في المعاناة واليأس. لقد سجل هذه الانطباعات المزلزلة في مذكراته عن الرحلة بتاريخ ٨ أبريل ١٨٠٤م. إن صورة «هؤلاء التعساء»، الذين يرى أن نصيبهم «أبشع كثيرا من عقوبة الإعدام»، تصيرعنده رمزا للوجود الإنساني عموما: إن الإنسان مثل عبيد سفن المجاديف الحربية، مربوط بالسلاسل بفرديته وبجسده، وبذلك مربوط بالمرض وبالألم وبالموت. لقد تحولت هذه التجربة عند الشاب شوبنهاور إلى رؤية فلسفية: إن القدر هكذا عبر بعد ذلك عنها هو «النقائص والفاقة والتعاسة والعذاب والموت».

إنها النزعة إلى تفسير التجارب فلسفيا، هي التي حددت طريق حياته المقبلة. لم يستجب لرغبة والده في تعلم مهنة التجارة. لقد توقف عن تعلم التجارة، الذي كان قد بدأه بعد وفاة والده عام ١٨٠٥م. انتقلت أمه وأخته من هامبورج وأقامتا في مدينة فايمر، في المحيط الاجتماعي لحلقة جوته. مضى الشاب شوبنهاور في طريقه الخاص، وحصل على نصيبه من الثروة، وأمن نفسه بالمال، الذي نماه دائما بالاستثمار، والذي عاش تماما للفلسفة دون السعي إلى وظيفة. لقد استدرك الشهادة الثانوية بالتحاقه بالمدرسة الثانوية في جوتا، وبعدها بدأ دراسة الفلسفة، التي تاق إليها كثيرا، في جامعة جوتينجن. بعد أربع سنوات من الدراسة في جامعتي جوتينجن وبرلين، قدم في عام ١٨١٣م رسالته لنيل درجة الدكتوراة في موضوع «في الجذور الأربعة لنظرية السبب الكافي» إلى جامعة يينا. بهذه الرسالة ارتقى أول درجات سُلَّم فلسفته الخاصة.

إن تفكيره هكذا أعلن شوبنهاور لاحقا قد استقاه من ثلاثه مصادر

فلسفية : من فلسفة أفلاطون، ومن فلسفة كانْت، ومن الفلسفة الهندوسية الهندية القديمة. تعرف في الجامعة على كل من أفلاطون وكانْت : لقد قاداه إلى المذهب المثالي في الفلسفة، بمعنى الرأي القائل بأن العالم ليس هو الذي يبدو موجودا، وإنما لا تتفتَّح الحقيقة الجوهرية إلا خلف الحقيقة التجريبية.

كانت رسالة شوبنهاور أول تعبير منه عن المذهب المثالي في الفلسفة. فهو يريد مثلما فعل كانْت في كتابه «نقد العقل الخالص» أن يضع الحدود للحقيقة التي يمكن اختبارها تجريبيا. فالعالم الذي يسمى عند كانْت «عالم الظواهر»، يسميه شوبنهاور «تصور». نحن أنفسنا الذين نعطي هذا العالم نظاما وبناءًا، عندما نذكر «سبب» كل الأشياء والأعمال، فكل شيء في العالم عند شوبنهاور - خاضع لـ «نظرية السبب»، وكل عالم التصورات يتكون من شبكة من الأسباب.

يقصد شوبنهاور بمفهوم «سبب» شيئا شاملا للغاية. فالتفسير السببي بالمعنى الضيق، الذي هو تنظيم شيء في علاقة العلة والمعلول، المسمى عنده «سبب الصيرورة»، هو سبب واحد من أسباب أربعة محتملة. يوجد بجانب ذلك «سبب المعرفة»، الذي هو بيان الأسباب المنطقية لمقولة، وما يسمى «سبب الوجود»، الذي نحدد به وضع شيء مَّا في المكان والزمان، وأخيرا «سبب الفعل»، الذي نوضح به الدافع إلى عمل مَّا.

يمثل بحث «في الجذور الأربعة لنظرية السبب الكافي» الافتتاحية لكتاب شوبنهاور الأساس. فقد قام فيه بمسح خريطة ما يسمى «الحقيقة» الواضحة للعيان، لكن الذي كان موضع اهتمامه أساسا، هو الحقيقة الجوهرية وراء الحقيقة الظاهرة، تلك الحقيقة الجوهرية، التي رآها أفلاطون في كتابه «أفكار»، والتي سماها كانْت «جوهر الأشياء».

يزور الدكتور المتخرج حديثا مدينة فايمر في بادئ الأمر، حيث تعيش أمه، لعدة أشهر. لقد كان متشوفا إلى تقديرها لنجاحه، فهي سيدة متنعمة

ظريفة وتمارس الكتابة، كانت علاقته بها متباعدة للغاية. عندما قدم لها رسالة الدكتوارة، كان رد فعلها أن قالت بأنفة: هذا شيء يناسب الصيادلة غالبا ـ كانت هذه هي ملاحظتها الأولى، عندما ألقت نظرة على العنوان.

لقد كان هناك لقاءان أثناء إقامته نصف عام في مدينة فايمر، هما اللذان حفَّزاه فكريا، وقرَّباه من إكمال أفكاره الذاتية. فقد تم لأول مرة في هذا الوقت حوارعميق بين الشاب شوبنهاور وبين نجم المشهد الأدبي في فايمر: جوته. كان جوته في ذلك الوقت تحديدا مهتما بعمق بقضايا الفلسفة الطبيعية. فقبل ثلاثة أعوام، في ١٨١٠م، كان قد نشر مذهبه في الألوان، الذي رآه ثوريا. لكن حتى لو لم يتبع شوبنهاور أيضا مذهب جوته في تفسيره للألوان، إلا أنه وافقه على رأيه في وحدة الطبيعة، وهو رأي نادى به باروخ دي سبينوزا في القرن السابع عشر. من خلال المناقشة مع جوته تأكدت عند شوبنهاور الفكرة الأساسية، وهي أن هناك قدرة مركزية واحدة تسمو خلف تنوع الحياة.

الحافز الحاسم الثاني أتاه من تلميذ هيردر وعلاّمة جامعة يينا فريد ريش مايير. لقد لفت مايير نظر شوبنهاور إلى الفلسفة البرهماتية (أي الهندوسية) الهندية القديمة، التى كانت قد نشرت في ملخصات بعنوان «الفلسفة الهندوسية» عام ١٨٠١م باللغة الفرنسية. إن اكتشاف العالم الهندى كان إنجازا ثقافيا للمذهب الرومانتيكي، الذي بلغ قمة ازدهاره في تلك السنوات. فالفلسفة البرهماتية (الهندوسية) تسمى عالم الصيرورة والفناء، الذي نعيشه في المكان والزمان، خيال «Maja» بمعنى مظهر العالم. إنه في نفس الوقت عالم الخداع والمعاناة. فالجوهر الأساس الحقيقي للعالم هو «الجوهر الأسمى» (Brahma)، روح العالم.

لقد أحس شوبنهاور فورا بأن الكلام يعنيه، وبدأ في وضع ترتيب تقابلي لذلك مع تفسيره الذاتي للعالم الملتزم بمذهب الفلسفة المثالية: إنه يطابق

« Maja » بعالم الظواهرعند كانْت، وبعالمه الذاتي المسمى « تصور ». أما نظرية أن العالم المُعاش يمثل معاناة، فقد توافقت مع معرفته الذاتية بالعالم. كما رأى في مفهوم « الجوهر الأسمى »، الذي هو روح العالم المتغلغة في كل شيء، مفهوم كانْت عن « جوهر الشيء ». لقد امتنع كانْت قصْداً عن وصف « جوهر الشيء »، لأنه يوجد خارج قدرتنا على المعرفة. أما شوبنهاور، فقد عقد العزم على اقتفاء أثر « جوهر الشيء »، للكشف عنه بمساعدة الفلسفة الهندوسية « Upanischaden ».

في مايو ١٨١٤م حمل معه الأفكار وثمار المناقشات، التي شارك فيها في مدينة فايمر، ورحل إلى مدينة دريسدِن. لقد كانت السنوات الأربع، التي قضاها هناك، هي عصر القدرة على الإنجاز الخلاق، التي لم تتح حتى لكبار الفلاسفة إلا في فترات قليلة محدودة من حياتهم. تفرغ شوبنهاور في هذا الوقت كليةً للعمل الفلسفي بعيدا عن الحياة الأكاديمية، ومنعزلاً أيضا عن الحياة الاجتماعية. هنا في هذه المدينة نشر كتاباً « العالم كإرادة وتصور ».

استقت أفكار شوبنهاور نشوتها أيضا في دريسدن من المشاهدات والملاحظات الواقعية. فقد كانت العاصمة السكسونية بمعمارها المنتمي لعصر الباروك البديع، وبآثارها الفنية، مكانا مثاليا لذلك. لقد كان يتمشى على شرفة البحيرة، ويقضي كثيرا من الوقت في حديقة النباتات، حيث كان تنوع الطبيعة يقدم نفسه إليه على طبق من ذهب. لقد كان شوبنهاور لم يزل شابا قارب نهاية العشرينات من عمره، لكنه عاش حياته كرجل كبير، اعتزل صخب الحياة، واستفاد من تجاربه في هذا العالم.

تنتمي إلى العلاقات الهامة بالنسبة له في دريسدن معرفته بالفيلسوف كارل كريستيان فريدريش كراوزي، الذي اشتهرت فلسفته بعد ذلك في أسبانيا وأمريكا اللاتينية باسم الكراوزيسمو « Crausismo ». لقد كان كراوزى يسكن قريبا من شوبنهاور، وكان على دراية بالحياة العقلية في

الهند القديمة، لكن غالبا كروحاني. كان يتحدث اللغة السنسكريتية، وكان ضليعا في أساليب التأمل الروحي.

إذا كانت رسالة شوبنهاور للدكتوراة ذات طابع نظرى معرفي صرف، فان تفكيره قد اكتسب من خلال تعرفه على الفلسفة الهندية القديمة صبغة دينية وأخلاقية إضافية. لقد اتضح لشوبنهاور دائما وبصورة أكثر إدراك أن المخرج من عالم التصور والمعاناة، هو في الإعراض عن الإرادة، التي تسوق الإنسان في كل الاتجاهات بلا مُسْتقر. ففي الإرادة أبصر أيضا المدخل، الذي طال البحث عنه لعالم «جوهر الشيء»: ليس العقل إذن هو ما يقودنا إلى الحقيقة الجوهرية، وإنما الجسد.

نستطيع أن نعرف جسدنا طبقا لرأى شوبنهاور - بطريقتين مختلفتين تماما: الأولى، أن ننظر إليه كموضوع وكتصور، عندما نراقبه ونرصد سلوكياته ووظائفه من الخارج كما في الطب. الثانية، أن نتعرف عليه أيضا مباشرة من خلال إثارة غرائزه: ففي الجوع والعطش والاشتهاء والجنس أو في الألم، ستكاشفنا «إرادتنا» بسرها، هذه التي نعيشها مباشرة على أنها إرادتنا الذاتية. من هذه الإرادة أستطيع أن أدلل بطريقة التطابق على إرادة كل البشر الآخرين. بل أكثر من ذلك: إرادة البشر ليست إلا تعبيرا عن قوة وطاقة كونية، تؤثر في الطبيعة كلها، هي التي يسميها الهنود الجوهر الأسمى «Brahma». يسمي شوبنهاور الآن هذه الطاقة الكونية «إرادة»، بالتوافق مع الإرادة الفردية، التي نعرفها من خلال ذواتنا نفسها.

فعالم التجربة الخارجية، عالم المعرفة العقلية والعلم، ما هو إلا «تصور». أما الحقيقة الجوهرية، التي تقف وراء كل شيء، والتي نستطيع أن نحيط بها بصيغ وأدوات الفهم، وهي «جوهر الشيء»، فإنها تسمى «الإرادة». فيها يؤكد التعبير الهندوسي «هذا هو أنت» «tat twam asi» نفسه، الذي هو معرفة، أننا نستطيع التعرف على كُنْه وجودنا في كل المخلوقات الأخرى.

أما إدراكنا للحقيقة الجوهرية كحقيقة بدنية طبيعية، وأنها تهتدى فقط بعالم الظاهرطبقا لميزات قدرتنا المعرفية، فقد قاد كثيرا من شراح شوبنهاور إلى التساؤل عما إذا كان شوبنهاور من أتباع المذهب المثالي في الفلسفة، كما يقول عن نفسه، أم أنه ماديٌّ متنكر.

«العالم كإرادة وتصور» إن عنوان الكتاب الذي اكتمل عام ١٨١٨م، يتضمن فعلا المقولة الأساسية لمحتواه. فالطاقة الكونية الجمالية الخالية من الغرض كسبب للعالم، ومظهرها كتصور هذان هما الشقان المتوافقان معا كشقى صدفة، واللذان أكملا «تصور العالم» عند شوبنهاور.

بينما كان معاصريه الكبار فيخته وشيللينج وهيجيل، ممثلي المذهب المثالي الألماني، لا يزالون يؤمنون بالعقل كباعث نهائي للحقيقة، نظر شوبنهاور إلى هذا العقل على أنه «عرض»، بمعنى أنه أقرب إلى أن يكون ظاهرة إضافية بالصدفة، وعلى أنه زائدة دودية للإرادة اللاعقلية الشاملة. فاللامعقول وليس المعقول هو الذي يحكم العالم. الإرادة ليست «روح العالم» العاملة بعقل، فهي لا تتَّبِعُ خطة. الأكثر من ذلك أنها منقسمة على نفسها، وتنتج طاقات متصادمة ببعضها حتى في الأفراد أنفسهم. إن هذا «الانقسام الذاتي» يفسر معاناة العالم، التي لن تتوقف أبدا، طالما أن هناك حياة، والتي ليس لها سبب غير الحياة نفسها. فالعالم يمثل مجموعة متشابكة من الميول الغريزية المتعارضة والمتضاربة. إنه مثل عجلة الحياة الهندسية «Tschakra» يدور دائما حول نفسه. بمذهب المعاناة كنتيجة حتمية للحياة، تصبح لاعقلانية شوبنهاور تشاؤما.

مضمون كئيب، لكن في شكل جمالي جذاب للغاية. شوبنهاور، الذي كان يتقن عدة لغات أجنبية، ويقرأ صحفا أجنبية بانتظام، وكان أيضا قارئا شغوفا للقصص، تميز بأسلوب فني واضح ومفهوم للغاية في آن واحد. فقد كان يمقت أسلوب أساتذة الجامعة غير المفهوم، الذي كان يكتب به معاصروه

المشهورون فيخته وشيللينج وهيجيل. إن كتاب «العالم كإرادة وتصور» يعتبر أيضا بسبب أسلوبه الرشيق واحدا من أسهل الأعمال الفلسفية الرائدة قراءة في تاريخ الفلسفة.

ينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام مختلفة بصورة واضحة هي: نظرية معرفة تضع حدودا للحقيقة التجريبية الميسرة لنا، وفلسفة غيبيات توضح المختفى وراء هذه الحقيقة، وعلم الجمال يتناول موضوع الفن والنظر إليه، وأخيرا علم الأخلاق الذي يشرح طبيعة العمل الأخلاقي. وعلى الرغم من انفصال هذه الأقسام عن بعضها، إلا أنها أيضا مرتبطة ببعضها من خلال الفكرة الأساسية، التي هي الإرادة كسبب نهائي للعالم.

يقدم شوبنهاور في القسم الأول تأملاته الواردة في رسالته للدكتوراة: يتناول فيها نوعية ظهور العالم لنا كـ «موضوع»، بمعنى تفسيره علميا بإدراكنا المعتاد الظاهري لتنوع الأشياء، وبإمكانياتنا. إنه العالم الخاضع لـ «نظرية السبب». في ذلك يتحقق الفرق بين الذات العارفة والموضوع المُتَعَرَّفِ عليه.

يسير شوبنهاور هنا على خطى المذهب المثالي في الفلسفة عند كانْت، الذي قال بأن الذات العارفة مزودة بنظارة معرفة، يبدو من خلالها كل موضوع بطريقة ونوعية محددة. وصف كانْت هذه النظارة بأنها جهاز معقد. لكن شوبنهاور بَسَّط هذا الجهاز إلى درجة أنه لم يعد يتكون إلا من ثلاثة عناصر هي: المكان والزمان والسببية. في (شكل) منشور المكان والزمان والسببية ينكسر العالم إلى تنوع الأشياء، وهو ما يسميه شوبنهاور «مبدأ الفردية» أو الآحادية «principium individuationis». يظل التفسير العلمي أيضا باقيا في هذا الإطار المعرفي، فهو يصف أوضاع وأحوال الظواهر، لكنه لا يفسر الماهية والجوهر الحقيقي لهذه الظواهر.

في القسم الثاني يتأمل شوبنهاورالعالم مما يشبه الخلف والوراء. إنه يقدم

توضيحا لهذا العالم المنقسم إلى ذات وموضوع. يذكر لنا هنا ما هو هذا العالم حقيقة. فالعالم ليس إلا تعبيرا عن الإرادة ومظهرا لنا. يستخدم شوبنهاور هنا كلمة « Objektivation »، بمعنى أن العالم صار موضوعا للإرادة. إن نظرياتنا العلمية، التي تكشف لنا عن أيِّ ظواهر وعن الأسباب التي ترجع إليها، لا تحتك إلا بالسطح. فنحن عندما لا نسأل فقط عن « لماذا؟ » و« أين؟ » أو عن « متى؟ »، وإنما نسأل عن « ماذا؟ »، أي عندما نسأل عن جوهر الأشياء وحقيقتها، سنصطدم بقوى الطبيعة، التي ستعيدنا جميعها إلى القوة الأصلية الوحيدة للإرادة. وهنا لم يعد الفصل قائما بين الذات والموضوع. ففي الحقيقة كل الأشياء شيء واحد، وهنا يقتفى شوبنهاور خطى سبينوزا وجوته والتراث الهندى القديم.

أما فيما يخص المظاهر أو الصيرورة إلى موضوعات للإرادة، فإن شوبنهاور يقدم فرقا سيصبح هاما في القسم الثالث من كتابه. لا يوجد فقط تنوع الأشياء الآحادية نفسها، وإنما يوجد أيضا شيء ما يشبه النماذج المثالية، التي لا تخضع للصيرورة والفناء، أي لا تخضع لمذهب السبب. يطابق شوبنهاور بين هذه النماذج وبين « مُثُل » أفلاطون. هذه المُثُل تعتبر بعكس المخلوقات العضوية واللاعضوية صيرورة « خالصة » إلى موضوعات للإرادة. إن معرفة هذه النماذج تتطلب من الإنسان موقفا محددا تماما، يسميه شوبنهاور « تبصيراً ». هذا النوع من المشاهدة يساوى ليس من قبيل الصدفة هذا الذي سماه كانْت بمناسبة مشاهدة الجميل « متعة خالية من الغرض ».

يربط شوبنهاور أيضا المُثُل بالجميل بصورة مباشرة. إنها بالنسبة له هي موضوعات الفن. لقد عمل شوبنهاور حسابه لشيئين هما: موضوع الفن دائما موضوع عام مستقل عن المكان والزمان، ويهم كل إنسان. كما أننا نمر أيضا بتجربة أننا لا نتعرف على هذا العالم لكل البشر، عندما تسيطر علينا مصالحنا ورغباتنا الذاتية. فالمشاهدة الجمالية دائما نوع من التبصر، الذي

تُعْفى فيه الإرادة وتوضع جانبا.

إن رؤية شوبنهاور لعلم الجمال، مرتبطة ارتباطا وثيقا بكل من رؤيته لفلسفة ما وراء الطبيعة ونظريته في المعرفة. نفس الشيء يسري على علم الأخلاق، الذي هو موضوع القسم الرابع من كتابه. فبينما نجد عالم التصور في علم الجمال قد انتقل من نطاق الصيرورة والفناء، وذاب في نطاق المثل الثابتة، فإن الموضوع في علم الأخلاق يتعلق بذوبان الإرادة في تناسق فني تام، بمعنى الخلاص من القوى التي تربط الإرادة بها الإنسان.

صحيح أن الإنسان ذاته في رأي شوبنهاور مظهر للإرادة مثل كل المخلوقات الأخرى، إلا أن له دور مميز في الطبيعة. ففي الإنسان، وبدقة أكثر في العقل الإنساني، تنجح الإرادة، العمياء في غير هذا، في معرفة نفسها. وبالبناء على هذه المعرفة، تستطيع الإرادة «التَّحَوَّل»، بمعنى أن الإنسان يستطيع أن يتحرر في سلوكه من تحكم غرائزه واحتياجاته الذاتية. إنه سيكسر بالسلوك الأخلاقي أنانيته وسيطرة غرائزه. هذا يمكن أن يحدث بطريقتين: الأولى بتضامن الإنسان مع المخلوقات الأخرى، والثانية عندما يبدي تعاطفه معها وشفقته عليها. هذا يسري على السلوك تجاه كل المخلوقات. بهذا يكون شوبنهاور واحدا من الفلاسفة القلائل، حين يطلب من الإنسان تأسيسا على نظريته في وحدة كل الكائنات الحية، معاملة أخلاقية للحيوانات أيضا.

لكن هناك نوع ثان إضافي، تستطيع الإرادة فيه أن تتحول، وهذا النوع يصفه شوبنهاور في درجة أسمى، وهو يتحقق بقتل الغرائز في الزهد. ففي الزهد الكامل يتحقق لشوبنهاور المثل الأعلى للقداسة، مثلما يراه مختلفا عند بعض أتباع المسيحية، وأيضا عند حكماء الفلسفة الهندية على وجه الخصوص. ففي الشفقة والزهد ينجح إلغاء مبدأ الفردية. فالإنسان يتحرر بسلوكه من قيود المكان والزمان والسببية، ويطفئ بذلك الطاقة المتخبطة للإرادة.

بانصراف شوبنهاور عن علم الأخلاق المنطقي لكانْت، المبني على قانون أخلاقي غاية في التجريد، أعاد إعلاء مكانة الإحساس الأساسي الأخلاقي للإنسان: فخصلة الطيبة تلعب في علم الأخلاق عنده دورا أهم بكثير من اتباع قاعدة أخلاقية.

يبدو الربط بين المسائل الأخلاقية والمسائل الغيبية واضحا عند شوبنهاور خصوصا في توضيحه لمفهوم «إثم»: إنه ينطلق من نوع من الإثم يسميه «إثما أزليا». فكل الحيوات بما فيها حياة الإنسان مرتبطة منذ نشأتها بالإثم، وهي فكرة كما يرى شوبنهاور ـ قد تضمنتها التعاليم المسيحية في الخطيئة الموروثة. إن رأيه القائل، بأن الإثم يتواصل إنجابه في الوجود الإنساني، يجد تطابقا دينيا من ناحية أخرى في مذهب تناسخ الأرواح الشرقي. فالإنسان مزود بادئ ذي بدء بطبيعة محددة، تبدأ منها حياته وسلوكياته بصورة منطقية مثل شلة صوف دائرية.

لا ينمحي هذا الإثم إلا باطفائه في اللاشيء. والإرادة المُتحوّلة هي التي تقود إلى هذا اللاشئ: «هذا الذي تحولت الإرادة عنه ورفضت ما فيه» وطبقا لشوبنهاور هو «عالمنا الواقعي هذا غاية الواقعية بكل شموسه ومجراته لا شيء». إن مصطلح «لا شيء» المسوق على أنه خبر لا على أنه أداة نفي، والمتجانس مع المصطلح البوذي «Nerwana» دلاليا، هو آخر كلمة في كتاب «العالم كإرادة وتصور»، إنه كلمة الختام لمتشائم، يؤمن بأن هذا العالم المصاب بعاهة منذ ميلاده، والذي هو إنتاج الإرادة، لا يمكن إنقاذه.

احتاج كتاب «العالم كإرادة وتصور»، الذي ظهر عام ١٨١٩م عن طريق الناشر ف. ا. بروكهاوس، إلى سنوات عديدة، حتى ينتبه إليه جمهور أكبر. ظهر إنجاز شوبنهاور الرائع في البداية مثل جسم طائر فشل في طيرانه، في عصر كان مقتنعا بالسلطة التاريخية للعقل. ففي الخمسة عشر عاما الأولى بيعت منه مائة نسخة لا غير، وتحتم فرم القسم الأكبر من هذه الطبعة

للاستفادة من الورق. بالإضافة إلى ذلك دبَّ خلاف بين شوبنهاور وبين ناشر كتابه بسبب المكافأة، وهو الذي كان قد أقدم على مخاطرة تجارية كبيرة بنشره للكتاب. إن أحد أهم الأعمال الفلسفية في القرن التاسع عشر قد طواه النسيان عدة عقود.

أما شوبنهاور نفسه فلم يشك مطلقا في أهمية كتابه. فهو لم يكن يعرف التواضع في هذا الجانب، على الرغم من أو ربما بالضبط لأن بيئته لم توفر له أي نوع من النجاح أو إثبات الذات. في البداية ظل ينظر إلى الكتاب على أنه زانة القفز إلى العمل في السلك الجامعي. لكن جهوده في ترسيخ قدميه في جامعة برلين على وجه الخصوص، قلعة فلسفة هيجيل المكروهة منه، قد باءت بالفشل. فالطلاب لم يبدوا اهتماما كبيرا بمحاضرات الأستاذ غير المعروف، الذي لم يتم تعيينه بعد.

انتقل شوبنهاور في بداية ثلاثينيات القرن التاسع عشر إلى فرانكفورت على نهر الماين، واستعد للعمل هناك كعالم مستقل. في عام ١٨٤٣م أتم هناك الجزء الثاني من «العالم كإرادة وتصور»، الذي نُشِر في عام ١٨٤٤م مع الطبعة الثانية من الجزء الأول. لقد أضاف إلى كل قسم من الأقسام الأربعة الأساسية عدة مقالات، واصلوا الفكرة الرئيسية للجزء الأول ووسعوها. من هذه المقالات مقال «في حاجة الإنسان لما وراء الطبيعة» أو المقال المذكور في رواية توماس مان «عائلة بودينبروك» وهو «عن الموت وعلاقته بعدم إمكانية إبادة كياننا الجوهري»، هذه المقالات هي التي أسهمت كثيرا في شهرة الكتاب فيما بعد. لقد مهدت هذه المقالات الطريق للقضايا العقائدية الواقعية للإنسان، كما يمكن أيضا قراءتها بصورة مستقلة عن الأقسام الأخرى للكتاب.

لقد لبَّت المقالة الأخيرة خصوصا حاجة الكثيرين من القراء إلى «دين فلسفي»: لأن وجودنا الفردي على أي حال ليس إلا صورة للإرادة مطبوعة

بالإثم والأنانية، وينبغي أن يُفْهم الموت على أنه تطهير، فهو فرصة للتحرر من مظهر الأنا «فالموت كما يرى شوبنهاور هو لحظة ذلك التحرر من آحادية الجانب المرتبطة بالفردية، التي لا تشكل النواة الداخلية لجوهرنا» . هذه النواة خالدة لا تموت .

بظهور ما يسمى «مؤلفات إضافية» لشوبنهاور عام ١٨٥١م، التي احتوت أيضا على «حكم لترشيد الحياة» الشهيرة، نالت مؤلفاته أخيرا تقديرا أكبر . فشوبنهاور الشيخ استطاع أن يتمتع في النهاية بالمجد، الذي كان يستحقه فعلا العمل العبقري لشوبنهاور الشاب . أما عن أنه كان يسمى «بوذا الفرانكفورتى»، فربما نظر إلى ذلك على أنه إطراء لا يخلو من دليل . فهو في النهاية يعتبر بكتابه «العالم كإرادة وتصور» أول فيلسوف أوربي مهم حقق دخول الفلسفة الهندية في التفكير الغربي .

صارت أعمال شوبنهاورعند نيتشه نوعا من التجربة الفلسفية الباعثة والموقظة . كما أن فلسفة الحياة للفيلسوف الفرنسي هنري بيرجسون لا يمكن أيضا تصورها بدون شوبنهاور . يوجد أيضا تشابه لافت للنظر بين شوبنهاور والتحليل النفسي عند سيجموند فرويد . من ذلك معرفة مدى زيف إيماننا بقدرة العقل، والمدى الفائق لوجود الدوافع الذاتية لحياتنا وسلوكنا في الغرائز الجسدية . أيضا دور الجنس، الذي أبرزه فرويد، يوجد أيضا عند شوبنهاور : كتعبير خاص لإرادة الحياة .

لقد حقق شوبنهاور تأثيرا واسع المدى عند الفنانين، ليس فقط عند الكتاب من أمثال توماس مان، وإنما أيضا عند الموسيقين مثل ريشارد فاجنر، والرسامين مثل ماكس بيكمار، كما أنه ليس غريبا أن تكتسب تشاؤمية شوبنهاورعصرنه خاصة في القرن العشرين، قرن الهمجية الشمولية والكوارث السياسية .

حتى يومنا هذا لا يخاطب شوبنهاورعادة الأكاديميين والفلاسفة المحترفين،

وإنما يخاطب عشاق الفلسفة، الذي لا يبحثون فقط عن مشاريع لرسائل دكتوراه رزينة. يكاد كتاب «العالم كإرادة وتصور» أن يكون الكتاب الوحيد بين كتب الفلسفة في المائتى عام الأخيرة، الذي وصل إلى تجارب كثير من الناس وإلى إحساسهم بالحياة، وراعى احتياجهم إلى الحكمة وإلى المعونة الفلسفية في الحياة. إن نظرية شوبنهاور، أن العالم هو وادى الشقاء والبؤس، وأن الطبع السيء للإنسان يبدو ثابتا، ستظل على أقل تقدير شوكة باقية في جسم الفلسفة.

الطبعات:

ARTHER SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung. München: dtv 1998.

تحليل طرق الحياة

زورين كيركيجارد
إمّا ـ أَوْ (١٨٤٣م)

تتعامل كتب الفلسفة وهذه طبيعتها مع قضايا أساسية للغاية، فهي تنافس أو تُروّج نظريات، وتطلب من القارئ نسبة عالية من التركيز. إنها غالبا كما يقال في لغة العامة «جافة» جدا. لكن يوجد بعض الأعمال الرائدة في الفلسفة، التي تبدو بصورة مختلفة تماما. تأتى هذه الأعمال في رداء الأدب، لذلك تظهر فيها الشخصيات، وتحكى فيها القصص، وتساق الأمثال، أو تحتوي حتى على قصائد شعر. لقد ترددت مثل هذه الخصائص الأدبية بحق عن حوارات أفلاطون، لكن كتب فريدرش نيتشه أيضا قد جذبت القراء دائما أبدا بسبب مثل هذه الخصائص.

مثل هذه الكتب مغرية وخطيرة، فهى تقدم نفسها على ما يبدو أنها مطالعة سهلة الفهم. لكن هذا عادة فخ، لا ينبغي على الإنسان أن يقع فيه. فهذه الأعمال تتناول أيضا قضايا نظرية معقدة. إنها تقدمها فقط في غلاف جذاب بصورة خاصة.

أحد هذه الأعمال «الأدبية» الهامة والمعروفة في تاريخ الفلسفة كتاب «إمّا ـ أوْ»، باكورة إنتاج عالم اللاهوت والفيلسوف الدنيماركي زورين كيركيجارد. لقد تم في حالة هذا الكتاب إخفاء النظرية بفنية خاصة للغاية.

إن الأمر يتعلق بكتاب ضخم، يقترب عدد صفحاته من الألف صفحة، ويتكون من مذكرات يومية وخطابات ومقالات وحكم. بنى كيركيجارد هذا الكتاب بشكل متشعب جدا، لا يستطيع أحد روائيّ ما بعد الحداثة أن يفعل أفضل منه. يتقدم إلينا في مقدمة الكتاب ناشر، يحمل اسما مستعارا. ثم يدعي أنه عند شرائه دولابا به مكتب، قد وجد مجموعة من الأوراق، التي من الواضح أنها تنتمي لأكثر من مؤلف، يسميها الناشر «أ» و«ب». كلاهما يعرف الآخر. يتم تقديم «ب» على أنه صديق «أ» الأكبر منه سنّا. وهذا لا يكفي، فضمن أوراق «أ» توجد المذكرات اليومية «للمُغوِي»، الذي يدعى «أ» عليه من جديد، أنه ليس من بنات أفكاره، ولكنه قد وجده ليس إلا.

شيء واحد سيبدو للقارئ واضحا منذ البداية: كيركيجارد يبذل قصارى جهده، لكي لا تتم نسبة الآراء المذكورة في الأوراق إليه. إنه يتصرف في الحقيقة كروائي أو ككاتب مسرحي، يقدم شخصيات محددة على خشبة المسرح، ويسند إليها دورا يحدد معالم هذه الشخصيات وخصائصها، لكن هذا الدور لا يتطابق مع رأي المؤلف. أهو إذن كتاب لم يذكر فيه المؤلف ما يدور في عقله؟.

ليس الأمر هكذا بدقة. فكيركيجارد يحاول مثل كل فيلسوف أن يقدم نتائج تفكيره للقارئ، لكنه يقوم بذلك بصورة غير مباشرة. إنه اختار شكل الفلسفة «الأدبية»، لأن ما يريد أن يقوله لا يمكن تعليمه أو تعلُّمه نظريا. إلا أن ما يهمه هو الموقف من الحياة، و«الطريقة، التي ينبغي أن نعطيها لحياتنا. فالكلمة الألمانية، التي تعني «تحقيق الذات»، تعبر حرفيا وبدقة عن مقاصد كيركيجارد الفلسفية: مطلوب من الإنسان أن يكتسب أولا نفسه في الحياة، وهذا بالذات لا يستطيع القيام به إلا «بنفسه»، اعتماد على القرارات العملية الذاتية. لا تستطيع المفاهيم النظرية أن تكون في

هذا الصدد أكثر من « زانة القفز »، بمعنى وسيلة وليست غاية. إن هذا قد تم التأكيد عليه مرة أخرى في آخر جملة في الكتاب بالآتي: « فقط الحقيقة التي تنشأ تعتبر حقيقة عندك ». هذه الجملة تمثل شفرة، أشار إليها كيركيجارد مرة أخرى قصدا في مذكراته اليومية. تشير كلمة « إنشاء » عنده إلى معاني « الإمساك المباشر، اغتنام الفرصة ». فالحقيقة المهمة عند الإنسان هي فقط الحقيقة، التي يمتلكها عمليا في حياته. أما ما يتم معرفته نظريا، لكن لا تكون له نتائج في الحياة، فهو عند كيركيجارد يشبه بيتا يبنيه الإنسان، لكن لا يسكن فيه.

صاغ كيركيجارد لهذه الطريقة الأدبية غير المباشرة في كشف الحقيقة « للإنسان » تعبير « خبر الوجود ». فخبر الوجود هو توضيح الإمكانيات، التي يجب على القارئ من خلال اتخاذ قرار بذلك أن يترجمها إلى حقيقة حياته الذاتية. يستطيع الفيلسوف، مثل الكاتب المسرحي، أن يوزع نظم حياة مختلفة على أدوار مختلفة، و« يعرض » هذه الأدوار أمام القارئ، وبذلك يمده بدعامة لاتخاذ القرار. فكتاب « إمَّا - أَوْ » يريد أن يكون بدقة: تحليلا لنظم الحياة المختلفة، وأن يمثل أساسا لاتخاذ القرار في كيف يريد الإنسان أن يعيش.

بذلك يضع كيركيجارد نفسه في تضاد مقصود مع فلسفة جورج فيلهيلم فريدريش هيجيل، الذي سيطر فكره على الحياة العقلية يومئذٍ. هيجل يرى أن الحقيقة عملية يتجلى بها العقل في التاريخ. لا يبقى للإنسان الفرد في هذه العملية كما بدا لكيركيجارد إلا دور المشاهد، الذي يشاهد أعمال وحركات عقل العالم مندهشاً، دون أن يعرف ماذا يُصْنَعُ به. لذلك اتجه كل اهتمام كيركيجارد على النقيض من هيجيل إلى ماذا يصنع الفرد حقيقة من حياته.

ليس غريبا إذن أن تكون لكتاب « إمَّا - أَوْ » علاقة وثيقة للغاية بحياة

مؤلفه. نشأ زورين كيركيجارد، المولود عام ١٨١٣م كأصغر ابن في بيت أسرة بروتستانتية صارمة، وكان هذا البيت مطبوعا بالأخص بالتدين المتجهم لوالده ميخائيل بيدرسين كيركيجارد. لقد نجح هذا الأب في الانتقال من ابن فلاح فقير من قرية يوتلاند إلى تاجر ميسور ومواطن من أهل مدينة كوبنهاجن، واستطاع أن يحقق لكل أبنائه الأمان المادي والتعليم الجيد. لكنه كان طوال حياته يعذبه الشعور بالذنب، الذي نشأ من حدثين: عندما كان شابا صغيرا، يائسا من ظروف حياته البائسة، سبَّ الله وهو بين مروج يوتلاند. وعندما أقام علاقة آثمة مع خادمة وهو الرجل المتزوج، حولها إلى علاقة مشروعة بعد وفاة زوجته.

فما لا يكاد يترك أثرا لدى الآخرين، وكانوا سينظرون إليه على أنه أقرب إلى زلات تغتفر، فجر في ميخائيل بيدرسين عقدة ذنب لازمته طوال حياته، وشكا مؤلما في نفسه: كيف سأقف بين يدى الله؟ أي عقاب سأناله؟ لقد كان يسأل نفسه هذين السؤال حتى وفاته. أيضا أطفاله يشاركونه هذا الإثم حسب رأيه، لذلك انتقى أصغرهم زورين عالى الموهبة، ليحمل عنه جزءاً من هذا الإثم، من خلال جعله يدرس ما يؤهله لأن يصير عالم لاهوت. لقد انتقل على الأقل إلى هذا الإبن الإحساس بالذنب والكآبة والإمعان في التفكير بصورة حقيقية. فالخطيئة والإثم، والعلاقة مع الله حياة نعيشها بجدية أم بفتور. كانت هذه هي القضايا المنتقلة من الأب، والتي لم تترك أيضا كيركيجارد في فلسفته مطلقا.

حاول الطالب كيركيجارد أن يتحرر أولا من ميراث والده شديد الوطأة المعنوية. فعندما التحق عام ١٨٣٠م بالجامعة وهو في السابعة عشرة من عمره، استفاد من الحرية الجديدة في الحياة الجامعية، واتجه إلى مسرات مجتمع كوبنهاجن. لقد أحب الأوبرا والمقاهي، كما أقبل على الأدب والمسرح. فقد كان يزور عروض أعمال موسيقاره المفضل موتزارت بانتظام.

حتى زيارة أحد بيوت الدعارة قد وردت عنه. فالشاب كيركيجارد قد تحول إلى تَنْبَلٍ ومتسكع معروف.

لكن المهم أن كيركيجارد قد أثبت أنه إنسان ظريف وخفيف الروح، قادر وحده على تسلية جلسة من الناس. كان أيضا كاتبا ذا أسلوب ممتاز، بدأ في نشر مقالات لاذعة في الصحف، مما تسبب في إغضاب والده. لقد وقع بعض هذه المقالات بالاسم المستعار «أ»، وهي أداة أدبية، تابعها في كتابه «إمَّا ـ أَوْ».

لقد انتهت هذه المرحلة من حياته عندما توفي والده عام ١٨٣٨م. لقد شعر الآن بأنه يتوجب عليه أن يحقق أمل أبيه فيه، وينتهي من دراسة علم اللاهوت. كان مستعدا للوفاء بالالتزامات وإقامة الارتباطات. في تموز (يوليو) ١٨٤٠م أدى امتحان الإجازة العالية في علم اللاهوت، وبعد ذلك بقليل خطب ريجيني أولْسنْ، ابنة إحدى أسر مدينة كوبنهاجن، التي تصغره بعشرة أعوام. لقد كانت علاقة حب «رومانسية» من الجانبين. لقد بدا أن الباب قد انفتح أيضا لحياة المدينة المرفهة: فكان أمام كيركيجارد الزواج الموثق والسلك الوظيفي في الكنيسة البروتستانتية الدنمركية.

لكن لم يتحقق من ذلك شيء. لقد لحقت به الكآبة المتأصلة فيه بعمق بعد الخطوبة بقليل. كما حل به الشك في قدرته على الانفتاح بلا تحفظ لشريكة حياة، وعلى تحمل مسؤليتها. لقد مرت شهور مؤلمة، حتى وصل كيركيجارد أخيرا في تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٤١م إلى فك الخطبة. أصبح الانفصال مأساة لكلا الجانبين. ظل الانفصال شوكة في جنب كيركيجارد، تلازمه طول حياته، لكنها أيضا تدفعه إلى الإنتاج المستمر.

لقد كان وداع ريجيني وداعا لحياة المدينة المعتادة. ابتداءً من هذا الوقت عاش كيركيجارد مقتنعا بأنه مكلف من الله بدور خاص: هو ك «جاسوس لله» أن يعيد إلى الأسماع روح المسيحية الحقة مرة أخرى. إنه يعتبر نفسه

معتزلا للحياة، مستعدا لتقبل التهكم العلني، ومستغنيا عن الارتباطات الاجتماعية، كما هو مستغنٍ أيضا عن أي سلك وظيفي. لقد صار يتضح له أكثر فأكثر، أنه لا يوجد له إلا صورة واحدة، هي أن يتصالح مع نفسه، ويواجه العالم، ويكاشفه بسره وهو: وجود الأديب.

لقد أبان كيركيجارد عن موهبته المتميزة في الكتابة سلفا في بحثه العلمي للامتحان النهائي بالجامعة عن «مفهوم السخرية في علاقته الدائمة بسقراط». يتجه الآن مثل سقراط إلى الجمهور مؤمنا برسالة. فكما أراد سقراط أن يجعل مكنون علم الناس ميسرا للوعي العقلي، يريد كيركيجارد أن يوقظ وعيا دينيا جديدا. وبينما حاول سقراط الوصول إلى الناس بالحوار والمناقشة، يستعين كيركيجارد بالأدب. يختلف كيركيجارد في شيء أساسي واحد هو: كل الكتابات، التي يتحدث فيها إلى الجمهور مباشرة مثل واعظ كتاباته عن المسيحية بوقعها باسمه الشخصي. وبعكس ذلك، عندما يسوق مقولات غير مباشرة، بمعنى عندما يعرض سُبُلَ وإمكانيات الحياة بشكل أدبي فكاهي، يستخدم كيركيجارد أسماء مستعارة.

ينتمي كتاب «إمَّا - أَوْ» إلى النوع الأخير. يعتبر هذا الكتاب أول محاولة لكيركيجارد في المعالجة الأدبية لمشاكل وتجارب حياته الذاتية، وفي استخلاص فلسفة للوجود منها. فوقته الذي عاشه كرجل إجتماعي متمتع بالحياة، وعلاقته الفاشلة بريجيني خصوصا قدموا له المادة، التي استلهمها في شكل أدبي، وشرحها فلسفيا. إن فهمه لنفسه على أنه إنسان «وحيد» ومعتزل للحياة، يعبر عنها في الاسم المستعار للناشر «Victor Eremita» الذي يعني فيكتور معتزل الحياة.

تم إنجاز كتاب «إمَّا-أَوْ» في أحد عشر شهرا، من كانون الأول (ديسمبر) ١٨٤١م حتى تشرين الثاني (نوفمبر) ١٨٤٢م. وقد لعبت الإقامة لعدة أشهر في برلين دورا هاما للغاية في عملية الكتابة.

يغادر كيركيجارد كوبنهاجن بعد انفصاله من ريجيني بقليل، في الخامس والعشرين من تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٤١م. بمجرد وصوله إلى برلين يستأجر حجرة بالقرب من جندار مينماركت، ليعيش فيها معتزلا عن الحياة. إن طرقه هي فقط الطرق التي تقوده إلى المسرح أو إلى الجامعة. إنه يستمع إلى محاضرات شيللنج، ويذهب إلى درس في تعليم اللغة الألمانية، ويقضي أجزاء أخرى من اليوم في الكتابة. هنا ينشأ الآن أكبر قسم من الكتاب. وعندما يسمع كيركيجارد بأن ريجيني قد أصابها المرض، يقرر في آذار (مارس) ١٨٤٢م العودة قبل الأوان إلى كوبنهاجن. وهناك يتم كتابة المخطوط.

ليست فقط العودة قبل الأوان هي التي تبيّن أن كيركيجارد لم ينس علاقته بريجيني. العكس هو الصحيح، ففكره ومذكراته اليومية تتناول هذه العلاقة بصورة دائمة ومتواصلة. إنه يرى أيضا أن ريجيني هي المخاطبة بالكتاب بصورة خاصة. فهو يريد أن يحاول بالكتابة «أن يحررها من الوضع»، بمعنى أن يعرض العلاقة معها قصصيا على أنها تجربة حياتية مجردة، وأن يشوّه نفسه بذلك على أنه مريب أخلاقيا، ليُسهل عليها الانفصال.

يقدم كيركيجارد في «إمّا – أوْ» شكلين مختلفين بصورة أساسية للحياة: في شكل الحياة «المحب للجمال»، الذي يتم وصفه بطرق متعددة في أوراق «أ»، كان الموضوع أساسا هو المتعة، سواءًا كانت في شكل شهواني صريح أو في شكل عقلي مهذب. في كلا الحالتين تلعب الشهوة كجزء من هذه المتعة دورا كبيرا. كل هذا يتم النظر إليه على ضوء ما إذا كان «ممتعا»، ويزيد الإحساس بالحياة. يسمي كيركيجارد شكل الحياة هذا «محبا للحياة»، لأنه كبير الشبه بطريقة تواصلنا مع الفن. فالفن بالنسبة لنا أيضا موضوع للإثارة الحسية والعقلية الممتعة. إن الإنسان المحب للجمال يعيش للحاضر. ولا يستهويه لا التخطيط للمستقبل ولا مراجعة ماضيه الشخصي.

في مقابل ذلك نجد في القسم الثاني من الكتاب شكل الحياة «الأخلاقي»، الذي يعرضه «ب». إن شكل الحياة هذا لا يقصد إشباع الحاضر فقط، وإنما يستهدف المستقبل والاستمرار الدائم، ويتميز بأن الإنسان فيه، يدخل أيضا في علاقات ملزمة مع الآخرين. يسوق كيركيجارد في «إما ـ أَوْ» علاقة الزواج مثالا متميزا للشكل الأخلاقي للحياة. إنها تبدو للوهلة الأولى أكثر مللا ورتابة من الحياة المحبة للجمال، لكنها تستطيع أن تواجه التنوع المؤثر لحياة المتعة بـ«شكل» موحد للحياة، وتوفر بذلك نوعا من الْهُويَّة للإنسان. إذن «إمَّا ـ أَوْ» يعني أصلا: إمَّا أن يختار الإنسان أسلوب الحياة المحب للجمال أو الأسلوب الأخلاقي في الحياة.

يتضح الاختلاف بين القسمين أيضا في تشكيلهما وفي تكوينهما. فأوراق «أ» في القسم الأول تحتوي على ثمانية نصوص مختلفة للغاية، تمت صياغتها أدبيا قصدا، أي طبقا للمطالب الجمالية. بينما يتكون النص الأول من مجموعة من المقطوعات النثرية، ذات طابع المذكرات اليومية، يحتوي النص الثاني على تحليل للشخصية الرئيسية في أوبرا «دون جيوفاني» لموتسارت. يتبع ذلك مقالات تلبس قناع «الخطب» أو «النقد»، تختتم في النهاية بـ«المذكرات اليومية للمُغرِّر» المتخيلة.

أما أوراق «ب»، الأقل حجما بصورة كبيرة، فتتكون من ثلاث مقالات محبوكة برزانة، يوجهها «ب» إلى صديقه «أ». إنها تتخذ إلى حد ما أيضا شكل الخطابات التعليمية اللاهوتية، التي تحتوي على صلوات، كما تعتمد على بعض نصوص الإنجيل.

تظهر تجارب حياة كيركيجارد الذاتية أساسا في القسم الأول من الكتاب. فكثير من الأدوار المحبة للجمال والمتعة، التي تم عرضها في أوراق «أ»، قد أداها كيركيجارد نفسه في حياته. ليس من باب الصدفة أن توجد هنا قمة الآداء الأدبي. فكما أن تصوير الجحيم عند دانتي وميلتون ظل أكثر إقناعا

وأقوى تأثيرا من تصوير الجنة، يظهر عرض كيركيجارد لحياة المتعة وحب الجمال أكثر حيوية ووضوحا من مقالاته الجافة عن الحياة الروحية في القسم الثاني. هنا يصبح وصفه حيًا، متعدد الألوان وواقعيا، وهنا يستطيع أن يظهر تميزه وتفوقه الأدبي.

إن النظرة إلى الحياة المحددة في حب الجمال أو بالأحرى في الشهوة براقة ومتجددة، لكنها تتحرك عبر هُوَّةَ الكآبة واليأس، وعلى محب الجمال والشهوة أن يتوازن فوقها كبهلوان يمشي على حبل. إنه مجرب دائم للحياة، لأنه مقتنع أساسا بأن الحياة في جوهرها لا معنى لها. إذن سيواجه دائما هذه الهُوَّة مباشرة، عندما لا يلعب أي دور أو عندما يفكر. عندئذ ستلح عليه فكرة أن ينهي حياته.

يعبر المؤلف «أ» في المقطوعات النثرية القصيرة، التي جمعها تحت عنوان (Diapsalmata) أي (عبر المزامير)، عن كآبته وقنوطه بصورة مباشرة: «حياتي لا معنى لها على الإطلاق، وعندما أنظر إلى مراحلها المختلفة، فإنها تصبح مثل كلمة (Schnur) في القاموس، التي تعني مرة خيطا لربط شيء، وتعني مرة ثانية زوجة الإبن». فالمحب للجمال وللشهوة إنسان يلبس دائما وبصورة متجددة أقنعة مختلفة، لكن ليس له وجه ذاتي، وليست له هُوِيَّة. المحب للجمال وللشهوة لا يحقق كيانا أو ذاتا، فهو دائما حسب الموقف واحد آخر.

يعتبر الإنسان المقابل أو الشريك عند المحب للجمال وللشهوة موضوع لا غير. فكما أنه هو لم يكوِّن لنفسه هُوِّية أو ذاتا يرى الآخر أيضا كذلك. إن الحياة عنده مسرح، يعتبر آداء الدور فيها هدفا في حد ذاته. لذلك لا يشعر بأنه يتوجب عليه المحافظة على المبادئ والقواعد الأخلاقية. إنه لم يزل لا يقبل قسوة الحياة مطلقا. فحياته في حالة تجريب مستمر.

لكن هناك أشكال مختلفة لنمط الحياة الشهوانية. فالمحب لحياة المتعة

والشهوة يستطيع أن يتلمس دائما المتعة الحسية المباشرة، مثل نحلة تطير من زهرة إلى زهرة أخرى، وأن يجد كفايته في ذلك. لكنه يستطيع أيضا أن يسعى وراء المتعة الرقيقة المغرية، التي ترتكز على تخطيط مرسوم. وعند ذلك سيتم تأجيل المتعة العاجلة الممكنة قصدا لصالح متعة نهائية أفضل. وهذا سيؤدى أخيرا إلى جعل الطريق هدفا، وإلى الاستمتاع بطريقة الحصول على المتعة نفسها، مثل خبير بقيمة قطعة فنية لا يقدر ثمنها بسبب مضمونها، وإنما بسبب طريقة العرض.

تظهر في أوراق «أ» شخصيتان نموذجيتان لنمط حياة المتعة والشهوة. الأولى هي «دون جوان»، الشخصية الرئيسية في أوبرا موتسارت «دون جيوفانى»، الذي يمثل موضوع مقال «المراحل الشهوانية المباشرة أو الشهوانية الموسيقية». الشخصية الثانية هي يوهانيس، الذي هو الشخصية الرئيسية في «المذكرات اليومية للمغرر». كلاهما معلم في الشهوانية، الأول بحكم طبيعته، والثاني من خلال تخطيطه

دون جوان مطبوع بواسطة الموسيقى، وبكيفية ممارستها للتأثير الحسي المباشر. فرسم الخطط ومتابعتها أمر غريب لا يعرفه. لذلك ينظر إليه كيركيجارد على أنه يشبه قوة طبيعية، تؤول إليه المتعة، ولا يعيش إلا في اللحظة الحاضرة.

في «المذكرات اليومية للمغرِّر» يعرض كيركيجارد في المقابل محب المتعة والشهوة المخطط الواعي. إنه لم يستوعب علاقته بريجينا أدبيا في أي عمل آخر أوضح من معالجتها هنا. لذا توجد هنا مقاطع كاملة، نقلها حرفيا من مذكراته اليومية وخطاباته الخاصة. لقد أراد بشخصية يوهانيس خصوصا أن يحقق مقصده في تحرير ريجينا من علاقتها معه «وتخليصها من الخديعة». ومن هذه الناحية أيضا لا يعتبر يوهانيس مطابقا لكيركيجارد: إنه شخصية مخططة بوعي. إنه المغرِّر، الذي أراد كيركيجارد تقديمه وعرضه، لكن لم

يكن هو نفسه مطلقا. تحكي «المذكرات اليومية» قصة افتعال علاقة مدبرة بصورة متكاملة، يصير فيها الطرف الآخر دمية خالصة للهو بها، وفي النهاية يلقي بها جانبا مثل آلة أصبحت بلاقيمة.

لا يريد يوهانيس على النقيض من دون جوان أن يستمتع فقط بالمرأة المغرَّر بها، إنه يستمتع أيضا بتنفيذ فنون الإغراء المخططة، التي رسمها مثل عمل فني. يلتقي يوهانيس صدفة بفتاة شابة هي كودريليا، التي يريد أولا أن يجعلها مستعدة للحب، بأن يحضر لها خطيبا. لكنه ركز اهتمامه أيضا في الوقت نفسه على أن يجعلها لا تحس بالسعادة في هذه العلاقة التقليدية، وعلى أن ينشأ عندها احتياج إلى «أكثر» من ذلك، دون أن تعرف بدقة ما هو هذا الـ «أكثر». حينئذ يعرض يوهانيس نفسه على أنه النقيض المثير للاهتمام، ويفوز بها لنفسه. وعندما تتم خطبتها في النهاية، يجعلها تصل إلى أنها تشعر أيضا أن شكل الخطوبة يمثل قيدا تريد التحرر منه، لإنقاذ حبها له من هذا القيد. يوافقها على ذلك، ويطلب لقاءها في مكان سري، حيث يقضي معها الليلة، ويهجرها في اليوم التالي.

لا دون جوان ولا يوهانيس يستطيع معرفة مغزى الحياة خارج إطار المثير والممتع. إن رفضهما أن يريا في الحياة أكثر من التسلية وقضاء وقت الفراغ، ورفضهما تكوين هوية دائمة، أوصلهما إلى علاقة خاطئة بالزمن. والإنسان في رأى كيركيجارد ليس مطبوعا فقط بالشهوة، وإنما أيضا بالعقل، بمعنى أنه على النقيض من الحيوانات يدرك الزمن بوعي، فهو يتذكر الماضي ويتصور المستقبل. يعطي كيركيجارد كمسيحي توضيحا لاهوتيا لهذا الفرق بين الإنسان والحيوانات. العقل بالنسبة للإنسان أداة يصل بها إلى العلاقة بالخلود وبالله. فعندما يريد أن يحقق وجوده كإنسان، يجب عليه عندئذ أيضا أن يدخل في علاقة عقلية واعية بالزمن. يجب عليه أن يكون قادرا على التعرُّف على نفسه في كل من الماضي والمستقبل على أنه هويَة

واحدة. إن حياة الحاضر فقط لا تكفي: فمشروع الحياة الخاصة يجب أن يشتمل على الماضي والمستقبل. ورغم أن المغرِّر يوهانيس يقوم بخطوة أولى في هذا الاتجاه، عندما يتخطى الحاضر المباشر ويخطط لمتعة مستقبلية، إلا أنه أيضا لم يكتسب هوية بعد، لأنه في كل مغامرة يؤدي دورا جديدا.

لا يتحقق نيل الهوية وتعلم العلاقة الواعية بالزمن إلا في النظرة الأخلاقية للحياة. وهنا في القسم الثاني من الكتاب يقدم كيركيجارد شخصية مؤلف جديدة. فبينما يتم تقديم «أ» لنا على أنه رجل متع شاب، يحمل بعض خصائص كيركيجارد في شبابه، يدخل الآن في الموضوع من خلال «ب» ممثل نموذجى للصفوة أكبر سنا، آراؤه تشبه آراء المؤلف كيركيجارد. على النقيض «أ»، الذي يعيش بقناع متغير، يحمل «ب» اسما (فيلهيلم)، وله وظيفة (مستشار محكمة). أيضا أسلوبه لا يرقى إلى أسلوب القطع الأدبية الممتازة في الجزء الأول. «ب» يكتب بطريقة رزينة جافة. يتجه «ب»، صاحب الشأن والنفوذ والخبير بالحياة إلى صديقه «أ» الأصغر منه، ليقنعه بمزايا وفضائل حياة، تعارض حياة المتعة وتقف في سبيل الأنانية بالارتباط الدائم والالتزام الاجتماعي. نموذج صورة الحياة الأخلاقية هذه هو الزواج.

لا يريد «ب» اعتبار التناقض بين طريقة الحياة الأخلاقية وطريقة الحياة المحبة للجمال والمتعة تناقضا مطلقا. فالأرجح في رأيه أن طريقة الحياة الأخلاقية أسمى وأكثر تقدما من طريقة حياة المتعة. فلقد استوعبت النواحي الإيجابية لطريقة حياة المتعة، التي هي مثيرة وحتى ضرورية لحياة متحققه، لكن لا يجوز للإنسان أن يتوقف فيها. وبذلك لا يعتبر الزواج عنده زواج مصلحة أو لأسباب عقلية، وإنما هو علاقة مبنية على الحب، تتحول فيها شهوة العشق الحالمة إلى ثقة جوهرية، تهوِّن الزمن وتجعله محتملا. لا تتحقق كل الخصائص الإيجابية لطريقة حياة المتعة الشهوانية والمهارة و«المثير للاهتمام» إلا في الزواج، الذي يمنحها في إطار الارتباط الاجتماعي شكلا

دائما. بالدخول في مثل هذا الارتباط الشهواني والاجتماعي في آن واحد تنشأ هُوِيَّة، تشتمل على الماضي والمستقبل.

لكن هذه الهوية لا تنشأ هكذا بسهولة، فهي ترتكز على الاختيار. وبمصطلح «الاختيار» يكون الإنسان قد وصل إلى مركز فلسفة كيركيجارد. إن «اختيار» كيركيجارد ليس أي «انتقاء»، وإنما هو الإمساك بما قد جُبِلَ عليه الإنسان نفسه. لا يحقق الإنسان ذاته إلا عندما يختار، وهذا معناه أنه يقبل نفسه كشخص بكل ما يخصه من ظروف وأحوال. وتعد في مقدمة ذلك ارتباطاته بغيره من الناس، الذين لا يتم الاعتراف بهم على أنهم إخوة في الإنسانية إلا بهذا الاختيار، والذين لم يعد يُنْظَرُ إليهم على أنهم أدوات لا غير. ينضوي تحت ذلك أيضا الماضي الخاص والمشروع المتجه إلى المستقبل. فبالاختيار يدخل الإنسان بوعي في الزمن وينشئ علاقة بالتاريخ.

يصف كيركيجارد قضية إنجاز مثل هذا الاختيار كما لو كان تجربة دينية مثيرة للاهتمام. أساس ذلك هو حالات الكآبة والحزن واليأس، التي لعبت دورا كبيرا في حياة كيركيجارد نفسه، والتي يواجهها أيضا عاشق الجمال والشهوة في مراحل معينة من حياته. إن المقصود هنا ليست الأحوال المزاجية البسيطة، وإنما الكينونات الأساسية الظاهرة عند كل إنسان، التي تندفع جلية، عندما تظهر فجأة أمام عينية حقائق الحياة الأساسية المحددة مثل الفناء وعبثية الوجود. حينئذ يرى الإنسان أنه يواجه مهمة أن يقبل نفسه وأن يصنع من حياته شيئا. تستيقظ في اليأس إمكانية حياة يتحكم فيها العقل، أي حياة أدركها التأثر الواعي فقط كشعور داخلي غير محدد. أما في اليأس فإن هذا الشعور الداخلي يشق طريقه على أنه صوت الضمير.

في الاختيار يصير الإنسان واعيا بحريته تلك، التي تمنح الحياة اتجاها وشكلا مسؤولا. هذا هو سبب الخلاص من حياة استسلمت «بلا اختيار» للمتعة. إن الوعي بالقدرة على الاختيار، والأخذ بإمكانية الاختيار على أنه

أخذ بالحرية والمسؤولية أهم عند كيركيجارد من المحتوى الخاص بالاختيار.

بذلك ينال كتاب «إِمَّا ـ أَوْ» لكيركيجارد أهميته الحقيقة. لقد بدا للعيان أولا كما لو أن موضوعه هو الاختيار بين طريقتين لتحقيق الذات في الحياة. إن «إِمَّا ـ أَوْ» يعني الآن: إما أن يقدم الإنسان على الاختيار مثل المتمسك بالأخلاق، ويحقق بذلك كيانا وهُوِيّة، أو يتجنب الاختيار مثل محب الجمال والمتعة، ويعيش حياته من لحظة إلى أخرى هكذا بلا اكثرات. بالاختيار فقط، وبالوجود الاخلاقى لا غير ينضم الإنسان إلى الحياة الحقيقية بتحمله للتبعات وبتكفله كشخص بالمسؤولية عن تصرفاته وسلوكياته. يقول «ب»: «إن اختيار حب الجمال والمتعة ليس اختيارا. فالاختيار خاصة هو تعبير حقيقي مُلزم بالأخلاقيات».

لقد أكد كيركيجارد مرة أخرى بمصطلح الاختيار أنه لا يكفي لحياة يراد تقرير مصيرها أن نعرف كل ما كتب عن طرق الحياة وأشكالها وصورها. فعلى الإنسان أن يمثل صوته الخاص. لقد اتجه كعالم لاهوت في «إِمَّا ـ أَوْ» عبر ارتباط الزواج بين البشر مُتخطِّياً له إلى ارتباط الإنسان بالله. لقد أعطى هنا مصطلحاته الأساسية مثل «حرية» و«اختيار» أهمية دينية.

إن صراحة وعدم وضوح الوجود الإنساني، الذي يعبر عن نفسة بالحرية، مرتبط عنده ارتباطا وثيقا بمذهب الذنب الأزلي المنبثق من الدين المسيحي، الذي أبعد الطبيعة البشرية عن الله. لكن بقبول الحرية، وبالاختيار الواعي، وباغتنام هُوِيَّة ذاتية، يمتلك الإنسان إمكانية تجديد العلاقة بالله. في كتاباته المتأخرة أضاف كيركيجارد إلى كل من طريقة حياة المتعة وطريقة الحياة الأخلاقية طريقة الحياة الدينية، على أنها الأسمى والأصعب على الإطلاق. إنها تعبر عن نفسها هنا من خلال الاسم المستعار «فيكتور إيريميتا»، أي فيكتور معتزل الحياة. فهى تشير إلى وجود الفرد، الذي ضحى بكل الارتباطات الاجتماعية لصالح علاقة مباشرة بالله.

لقد كتب كيركيجارد فيما بعد أنه أراد بتأليف كتابه «إمَّا - أوْ» إثبات أن الإنسان يمكن أن يؤلف كتابا هاما باللغة الدنيماركية أيضا. لقد حقق هذا الكتاب المنشورعام ١٨٤٣م في الواقع نجاحا كبيرا في كوبنهاجن، لدرجة أن الصحافة قد منحت كيركيجارد اسم الشهرة «إمَّا - أَوْ». كما أصبح شخصية معروفة في الحياة الدنيماركية العامة، تناله السخرية الباسمة أحيانا، لكنه أيضا كان مرهوب الجانب بسبب أسلوبه اللاذع.

لقد ظل «إمَّا - أَوْ» أشهر كتب زوريين كيركيجارد على الإطلاق، كما ظل بوابة الدخول لفلسفته. كما صار بداية سلسلة من المؤلفات المتتابعة المتلاحقة، التي نشأت جميعا في العقد الزمني من ١٨٤٠م إلى ١٨٥٠م. بينما أثارت هذه المؤلفات مناقشات حامية في الدنيمارك، ومارست تأثيرا كبيراعلى الحياة الفكرية في هذه الدولة، فإنها لم تكتشف في باقي أوربا إلا في أوائل القرن العشرين. حينئذ نظر الناس إليه وهو عالم أوائل القرن التاسع عشر في اللاهوت، الدنيماركي الأصل، على أنه المفكر العصري، الذي يؤكد مسؤوليات الإنسان عن حياته، لكنه تناول أيضا بالبحث تناقضات وتمزقات الوجود الإنساني، تلك التي اقتحمت وقتئذ الوعي العام.

لقد أصبح كيركيجارد فائق التأثير خاصة في الفلسفة الوجودية. إن نظريته القائلة بأن الإنسان يستطيع أن يكوِّن ذاتا وهُوَيَّةً فقط من خلال وعي بالحرية، ومن خلال علاقة واعية بالزمن، لم يكن آخر من تأثر بها مارتن هايديجر في كتابه الشهير «الوجود والزمن». كما أن الوجوديين الفرنسيين مثل جان بول سارتر والبير كامو كانوا يحملونه في متاعهم الفلسفي. أما عن أن الفلسفة الأدبية مثل فلسفة كيركيجارد قد أثرت في الأدب، فإن هذا ليس بمستغرب: فهي قد تركت آثارها في مسرحيات إبسن وفي قصائد ريلكه وفي أمثولات كافكا الغامضة ضمن ما تركت. لقد ذكرت

كيركيجـارد من خلال كتابه «إمَّا ـ أَوْ» بقوة، بأن الحيـاة ليسـت مشـكلة نظـرية خالصة، وبأنه لا يجوز أن يغيب الإنسان الفرد بقرارات حياته عن الفلسفة.

الطبعات:

SÖREN KIERKEGAARD: Entweder – Oder. Übersetzt von H Fauteck. München: dtv 2000.

كتاب القيمة الحقيقية (السلعية)

كارل ماركس
رأس المال (١٨٦٧م - ١٨٩٤م)

مسيرة أحد الكتب الفلسفية مثل مسيرة الإنسان، يندر توقعها. كم من مرة وقفنا مندهشين أمام حقيقة أن زميل التلمذة أيام المدرسة، الذي كان متواضع الذكاء، قد أصبح نجما وشخصية بارزة حاضرة في كل مكان؟ كم مرة فوجئنا بأن أحد المنطوين على أنفسهم، الذي كان موضوعا للسخرية، قد أصبح في بؤرة الاهتمام؟ فالظاهر أنه تفوتنا عند النظرة الأولى صفات وقدرات، تستطيع أن توضح سبب نجاح اجتماعي لم يكن متوقعا قبل ذلك.

أيضا الكتب الفلسفية الرائدة لا يلاحظ الإنسان دائما إِثْر نشرها سبب نجاحها وتأثيرها. هكذا الحال مع « رأس المال »، الكتاب الأهم الضخم لكارل ماركس، حيث أنه مؤهل عند النظرة الأولى لتنفير القراء أكثر من جذبهم. لذلك يتساءل الإنسان كيف أستطاع كتاب من ثلاثة أجزاء ويحتوى على ألفين وخمسمائة صفحة، يتناول العلاقات الاقتصادية المعقدة، ومزود بالجداول والحسابات التقديرية والأرقام، أي أنه كتاب يبدو أنه مؤهل بامتياز لأن يصير بضاعة كاسدة، كيف استطاع أن يتحول إلى أحد أكثر الكتب تأثيرا وإثارة للنقاش والبحث في العصر الحديث؟

لقد حقق كتاب «رأس المال» حقا نجاحا عظيما: فهو لم يصبح في أواخر القرن التاسع عشر وكل القرن العشرين أساس الفلسفة الماركسية فقط، وإنما وضع أصول حركة شعبية سياسية، تسعى تحت رايات الأحزاب الاشتراكية والشيوعية إلى تغير جذري للنظام الاجتماعي.

إنها بالتحديد قوة التفجير السياسي، هي التي صنعت تَفَرُّد هذا الكتاب، وساهمت أساسا في نجاحه. لم يكن من المفروض أن يكون «رأس المال» نظرية فقط، وإنما أن يكون أيضا أداة عملية وسلاحا في الصراع السياسي. إن الكتاب لا يتنفس بعقلية مفكر متروّ، وإنما بعقلية قائد عسكري، يعد لهجوم بأن يفحص بدقة أرض الخصم.

يحاول الكتاب أن يكشف عن الآليات والمحركات الداخلية للمجتمع الصناعي التجاري الحديث، ليوضح الطريق لكيفية وإمكانية إنهاء الأشكال الجديدة لاستغلال الإنسان، المتولدة من هذا المجتمع. إن هذا المجتمع «الرأسمالي»، المحكوم من «رأس المال»، يحمل في داخله سلفا بذرة تدمير نفسه. يصف ماركس هذا المجتمع كما يصف الإنسان اليوم نظام حاسب آلي، قد تلوث منذ لحظة برمجته بفيروس مدمر. إنه نظام إجتماعي سيصطدم يوما مّا بحدوده الذاتية فينهار، وبذلك يفسح المجال لتحقيق مجتمع إنساني حر.

لذلك أراد «رأس المال» أن يكون أكثر من تحليل اقتصادي ضخم مكتوب، وأن يصير أكثر من كتاب عن القيمة والإنسان وأمور المجتمع التجاري. فخلف «القيمة التجارية» يجب أيضا أن تتضح «القيمة الحقيقية»، التي ينالها الإنسان وعمله في مجتمع خالٍ من الاستغلال. لقد أراد ماركس أن يبين الشروط، التي يستطيع الإنسان في ظلها أن يعود «إنسانا»، والتي يمكن أن تعيد العدالة الاجتماعية إلى نصابها.

لا يتطلب مثل هذا العمل معرفة شاملة فائقة فقط، واجتهادا لا يكل،

وقوة إرادة، وإنما أيضا إدراكاً ووعياً نضالياً بارزاً بالرسالة. لقد انطبق كل هذا على ماركس. فالوعي الذاتي المطبوع، المصحوب بعدوانية هجومية في التعامل مع خصومه قد ميزه منذ وقت مبكر.

لقد كانت على وجه الخصوص بواعث دينية وفلسفية هي التي حددت تفكيره في شبابه. ولد ماركس في مدينة ترير مقر الأسقفية، التي كانت في الماضي جزءا من أقليم الراين البرويسي. ينتمي من ناحية الأب والأم أيضا إلى عائلتين عريقتين من أحبار اليهود. في البداية تحول والداه من اليهودية إلى البروتستنتية. فالوالد، رجل القانون المثقف ثقافة فلسفية، اعتنق مثل كثير من اليهود المندمجين في المجتمع فكر عصر التنوير. نجد في تفكير ماركس عنصرين من تقاليد الأحبار هما: الفطنة المنطقية الدارسة في الشرح المتعمق للنصوص، والإيمان بالمسيح المنتظر، الذي سيخلص الإنسانية يوما مَّا من وضعها المعذب. ورغم أن ماركس قد وصف الدين بأنه «أفيون الشعوب»، إلا أنه تبنى الفكرة اليهودية المسيحية في التطور التاريخي الصحي.

أحد أسباب ذلك هو أن هذه الفكرة كانت قد وجدت طريقها إلى الفلسفة منذ زمن. هكذا اعتقد جيورج فيلهيلم فريد ريش هيجل، فيلسوف أوائل القرن التاسع الألماني فائق التأثير، أنه يوجد في أفق التاريخ الإنساني وضع يعود فيه الإنسان إلى «وعيه الذاتي». لكن ماركس كان مقتنعا على النقيض من الفلاسفة الآخرين، الذين أولوا التاريخ تأويلا دينيا بأن هذا الوضع سوف ينتجه الإنسان.

يرى هيجل أن التاريخ الإنساني قضية حتمية لصيرورة الوعي وتحقق العقل. ففي النهاية تقوم علاقات «عقلانية» كما هو الحال أيضا في الدولة الحديثة، التي تسود فيها الحرية والعدالة. لقد اعتقد هيجل أن فلسفته هي التي تناولت هذا التطور وأبرزته لأول مرة، وأنه هو ومعاصروه يعتبرون شهود تحقق العقل في الثقافة والسياسة. لذلك فإن هيجل، الذي ظل يعمل أستاذا

بجامعة برلين حتى وفاته عام ١٨٣١م، كان ينظر إليه أيضا على أنه فيلسوف دولة بروسيا.

عندما بدأ ماركس الدراسة الجامعية من ١٨٣٥م حتى ١٨٤١م أولا في بون ثم في برلين، كانت الفلسفة الجامعية لم تزل خاضعة تماما لتأثير هيجل. لقد أنشأ ماركس فكره الفلسفي الذاتي استنادا إلى هيجل مع وضع الحدود الفارقة بينهما. انضم في برلين إلى ما سمي «الهيجليون الشبان»، الذين اعتنقوا فكرة هيجل عن التقدم الحتمي، لكنهم توصلوا إلى حكم آخرعلى الواقع المعاصر مغاير تماما: فبدل تحقق العقل رأوا حولهم قبل كل شيء شقاءً واضطهادا سياسيا. لقد كان الهيجليون الشبان متمردون فلسفيا وسياسيا. فالعقل لا يقف حسب إدراكهم إلى جانب الأوضاع المعاصرة، وإنما يقف إلى جانب الحركات الديمقراطية الثورية الجديدة.

لقد كان كارل ماركس بين هؤلاء المتمردين، بل أشدهم تمردا على الإطلاق. كتب الشاب فريدريش إنجلز شعرا عن الطالب ماركس يقول فيه: «من الذي يطارد بعنف وحشي الشاب الداكن البشرة، القادم من ترير، عنيف قوي البنيان... مكورة قبضة اليد المشاكسة، يهدر نشاطا عجيبا، كما لو أن ألف شيطان قد أمسكوا بناصيته». إن موقفه السياسي قد سد أمامه الطريق أيضا إلى مهنة التدريس في الجامعة. من ثم اتجه بعد انتهائه من دراسته الجامعية إلى العمل صحفيا. لقد ارتقى العمل الصحفي بتطور فلسفته السياسية، بأن أرغمه على أن يناقش مشكلات الواقع بطريقة أكثر عمقا.

لقد شهدت بدايات القرن التاسع عشر تحولات سياسية واجتماعية هائلة. فالتصنيع، والانفجار السكاني، وموجة الهجرة من الريف إلى المدن، كل ذلك قاد نتيجة للثورة الفرنسية إلى مطالبات دائمة ومتجددة بدساتير ديمقراطية وإصلاحات اجتماعية. لقد بدا أن المجتمع قد استخرج بسرعة

متعجلة موارد وثروات جديدة، لكنه أنتج أيضا طبقة من العمال الكادحين (عبيد الأجر) الجدد، هم عمال المصانع. ومن الآن فصاعدا صارت «المشكلة الاجتماعية» موضوعا للفلسفة.

لقد كان هيجل قد قدم من قبل مصطلح «مجتمع المهن» للتعبير عن المجتمع الحديث المبني على الملكية الخاصة وعلى تقسيم العمل، وأكد على الدور المركزي للعمل في نشأة وتطور هذا المجتمع. لكنه ظل بالمفهوم الفلسفي «مثاليا»، بمعنى أنه جعل الأهمية الحاسمة للمثالي، ومن ثم للتطورات التاريخية الثقافية والفكرية في الدين والفن والقانون والفلسفة. فالعقل عنده هو الفاعل المؤثر في التاريخ. على النقيض من ذلك يرى ماركس أن القوى المحركة للتاريخ توجد في القضايا «المادية» بمعنى الأوضاع الاقتصادية للمجتمع. ليس الإدراك هو الذي يتحكم في «الوجود» عند ماركس، وإنما العكس، ف «الوجود» هو الذي يحدد «الإدراك» ويحكمه. لقد صار ماركس «ماديًا» فلسفيا، ادعى أنه سيقوم بقلب فلسفة هيجل رأسا على عقب.

لكي يفي بادعائه هذا، تحتم عليه أن يتمرن ويتكيف مع الحتميات الاقتصادية. لقد كان ماركس ابن عصر الايمان بالعلم، الذي رفع راية استبدال البحث التجريبي الدقيق بالتأملات الغيبية. لذلك اتهم المنظرين السابقين للاشتراكية بأنهم بنوا نظرياتهم على الأوهام والأحلام. أما هو فيريد أن يعتمد على التحليلات العلمية.

بعد أن فصل من عمله كمحرر في بروسيا بسبب مقال سياسي لم تحمد عقباه، بدأ في دراساته الاقتصادية نهاية عام ١٨٤٣م في باريس. كانت أولى الشواهد الهامة على هذه الدراسة هي ما يسمى «مخطوطات باريس» لعام ١٨٤٤م، التي لم تزل معالم فلسفة هيجل واضحة فيها بصورة كبيرة. فمصطلحا «العمل» و«الاغتراب»، اللذان لعبا دورا كبيرا عند هيجل،

يشرحها ماركس شرحا «ماديا»، أي اقتصاديا. لقد أبرز ماركس أهمية العمل الحر الخلاق لتحقيق ذات الإنسان: في العمل فقط يصير الإنسان إنسانا. بينما العمل بأجر، المبنى على بيع القدرة على العمل، هو أساس الاغتراب الإنساني.

لقد أسبغ فكرة المسيح المنتظرعن اكتمال دورة التاريخ ونهايته على دنيا العمل والإنتاج. إن أحد أشهر نتائج فلسفة التاريخ الجديدة هذه هو «بيان الحزب الشيوعي»، الذي ألفه كل من ماركس وانجلز معا، ونشر في نفس عام ثورة ١٨٤٨م.

هنا يتم عرض التاريخ، على أنه سلسلة من صراع الطبقات، بين كل من الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة، يشتعل من جديد في كل نظام اجتماعي. ومع ذلك فإن كل واحد من هذه النظم الاجتماعية ينتج من ذاته طبقا لنموذج هيجل القوى التي تؤدي إلى التغلب عليه وتخطيه. إن هذه القوى في المجتمع الرأسمالي الحديث هي اليد العاملة في الصناعة، أي طبقة العمال، التي تجد نفسها في صراع مع الطبقة الوسطى المالكة، أي مع البرجوازية. لقد آل إلى طبقة العمال دور المسيح المنتظر الجديد. بثورة الطبقة العاملة، وبالانتصار على المجتمع الرأسمالي، لم يعد ينشأ الآن شكل جديد للاضطهاد، أو صورة جديدة للصراع الطبقي، لأن هذه الثورة ستؤدى إلى القضاء على أي نوع من أنواع السيادة الطبقية في المجتمع الشيوعي. إن الجملة الختامية «للبيان الشيوعي» القائلة: «يا عمال العالم اتحدوا» كانت نفخة البروجي في نوبة الصيحان، التي أعلنت عن وصول المسيح المنتظر الجديد.

لكن العمل الأساس لم يتم إنجازه بذلك. فلقد كان على ماركس أن يبين، أن هذا المجتمع محكوم حقيقة بآليات، يتحتم أن تؤدي في النهاية إلى تحطيمه، أي إلى ثورة اجتماعية. كان عليه أن يوضح القوانين التي

يخضع لها العمل بأجر، وماذا يحدث للمنتجات، التي يتم إنتاجها في إطار المجتمع الرأسمالي. بتعبير آخر كان يجب عليه أن يصف ويشرح قضية العمل والاغتراب داخل المجتمع الرأسمالي بدقة.

بعدما طرد ماركس بسبب أنشطته السياسية من فرنسا كما طرد أيضا من بلجيكا وبروسيا، ذهب إلى انجلترا عام ١٨٤٩م على أنه إنسان بلا جنسية، حيث وجد مهجره النهائي. لقد عاش هو وعائلته حينئذ في ظل ظروف مادية غاية في القسوة. لقد كان يتكسب قوته من المقالات الصحفية. أثبتت انجلترا أنها على كل حال مكان مثالي للعمل الذي يقصده. هذه الدولة، التي كان التصنيع فيها في أقصى درجات التقدم، أتاحت له أفضل ظروف المشاهدة والدراسة. تعمق ماركس في انجلترا في دراساته الاقتصادية. اهتم على وجه الخصوص بتاريخ علم الاقتصاد. لقد صار هذا العلم عنده فرعا أساسيا للفلسفة، أي صار هذا الذي سماه أرسطو فيما مضى «الفلسفة الأولى». أما الفيلسوف الأول، الذي فتح الفلسفة السياسية لعلم الاقتصاد الحديث وكسبه لها، فهو جون لوك في رأى ماركس، الذي قد ربط في نهاية القرن السابع عشر وضع المواطن بالعمل والملكية الخاصة.

المهم أنه في بريطانيا العظمى، في بلد التصنيع، قد شهد علم الاقتصاد في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر تقدما كبيرا. فالمنظرون مثل آدم سميث وديفيد ريكاردو أو توماس روبرت مالتوس بحثوا على سبيل المثال العلاقة بين قيمة سلعة ووقت العمل، أو العلاقة بين النمو السكاني والرخاء الاجتماعي. أما جون ستيوارت ميل، المعارض الليبرالي الكبير لماركس، فقد أيد حقا في كتابه المنشور عام ١٨٤٨م «قواعد الاقتصاد السياسي» الإبقاء على طريقة الإنتاج الرأسمالية، لكنه وقف أيضا بجانب التوزيع والقسمة العادلة لثروة المجتمع.

لقد قضى كارل ماركس وقتئذ أياما لا تعد ولا تحصى في المتحف

البريطاني، ليحصل على دقائق الخبرة الاقتصادية. ابتداءً من أوائل خمسينات القرن التاسع عشر شرع في وضع خطط وتصورات جديدة بصورة مستمرة لمؤلفه الكبير الهام في الفلسفة الاقتصادية. تشكلت في المدة من ١٨٥٧م حتى ١٨٥٨م «مختصرات في نقد الاقتصاد السياسي»، التي لم تنشر إلا في القرن العشرين. في عام ١٨٥٩م ظهر كتاب «في نقد الاقتصاد السياسي». تناول الكتابان مشكلات، لعبت فيما بعد دورا في الفصول الأولى من كتاب «رأس المال»، تدور حول قضية كيف ينشأ رأس المال في إطار انتاج السلع. نقطة انطلاق هذه القضية هو العمل، إلا أنه العمل، الذي يعرض بذاته في السوق مثل سلعة: «عمل حر ومقايضة لهذا العمل في مقابل المال، لإعادة إنتاج المال واستغلاله» هذا يصفه ماركس بالشرط الحاسم للنظام الرأسمالي.

في بداية ستينات القرن التاسع عشر تكونت الخطة النهائية للكتاب مثلما ظهرت فيما بعد في أجزاء «رأس المال» الثلاثة. في البداية تم بحث قضية إنتاج السلع وتكوين رأس المال («قضية إنتاج رأس المال»)، ثم دورة رأس المال في حركة السلع («قضية دوران رأس المال»)، وأخيرا («القضية الشاملة للإنتاج الرأسمالي»)، التي تحتل فيها طرق تكوين الربح مكان الصدارة.

أخيرا استطاع ماركس في نهاية عام ١٨٦٥م أن يتم مخطوطه. لكن تتحتم عليه أيضا أن يعده للطبع. من يناير ١٨٦٦م حتى مارس ١٨٦٧م انتخب منه الجزء الأول، الذي ظهر أيضا في نفس العام. لقد شغله كل من نشاطه السياسي وأعماله الصحفية من إعداد الأجزاء الباقية للنشر. لقد أنجز هذه المهمة مؤخرا بعد وفاة ماركس صديقه فريدريك إنجلز، الذي نشر الجزء الثاني ١٨٨٥م والجزء الثالث عام ١٨٩٤م.

إن قراءة «رأس المال» ليست سهلة، كما أنها أيضا ليست قراءة جافة.

فماركس كفيلسوف، يقتفي أثر الحتميات تحت المظاهر في كل مجال، ويعقد مقارنات مع القطاعات الحياتية الأخرى، ويطعم عرضه لذلك بتعليقات قوية إلى حد ما. إنه يثبت أنه مجادل موهوب، يمتلك ناصية الأسلوب الضليع، الذي يذهل القارئ بالصور الجلية والاستشهادات الأدبية. فالجزء الأول على وجه الخصوص، الذي يعتبرأيضا الأهم فلسفيا والأكثر تأثيرا، يبين الأسلوب الفريد لمؤلفه ماركس.

يصف ماركس مجتمعا محكوما بالتناقض بين الأيدي العاملة (البروليتاريا) والرأسماليين (البورجوازية). فالعامل يصنع بعمله قيمة، والرأسمالي يستولي عليها ويضاعفها، أي «يستغلها». يعتبر العامل نموذجا جديدا في تاريخ العمل. فهو لم يعد فيما يعمل ولا في كيفية عمله مرتبطا بقواعد وتقاليد العصور الوسطى الخاصة بالطوئف الحرفية وعلى النقيض من ارباب الحرف التقليدية، لم يعد أيضا يمتلك أي أدوات إنتاج. إنه لا يملك شيئا غير القدرة على العمل، التي يتحتم عليه أن يبيعها في سوق العمل. وفي المقابل يمتلك الرأسمالي ويستحوذ على كل أدوات الإنتاج، التي منها بجانب الشركات والآلات والمواد الخام وغيرها أيضا قدرة العامل على العمل.

هذا المجتمع، الذي يفصل فيه بين العامل وأداة الإنتاج، يعتبر في رأي ماركس نتيجة للتطورات التي حدثت في أوربا عبر مئات السنين. لقد نشأت الطبقة العاملة (البروليتاريا) بنزع ملكية الأرض من قسم كبير من سكان الريف خطوة خطوة، فهاجروا إلى المدن، وكونوا هناك مخزونا جديدا من الأيدي العاملة. ومن جانب آخر تجمع من الاستئجار والتجارة ومن النهب الاستعماري، وأيضا من خلال نظام الائتمان المحمول من البنوك، رأس مال أساس في أيدي قلة، مكن من الإنتاج الصناعي إلى حد كبير.

يصف ماركس الحركتين بمصطلح «التراكم الأولي»، بمعنى تكدس

الأيدي العاملة الحرة الطليقة من كل قيد من ناحية، وتكدس رأس المال الخاص من ناحية أخرى. يضع ماركس في بداية كتابه تحليلا للسلعة، التي يسميها «صورة الخلية الاقتصادية» لرأس المال. فالمجتمع الرأسمالي مجتمع (سلع) تجاري.

من خلال تبادل السلع ودوران السلع يستطيع الرأسمالي أن يحصل على أرباحه. خلف نوع وطريقة نشأة قيمة السلعة يتخفى سر النظام الرأسمالي. يقول ماركس: «تبدو السلعة للوهلة الأولى شيئا بديهيا تافها. لكن تحليلها يبين أنها شيء معقد جدا ومليء بالمراوغة الميتافيزيقية والصعوبات اللاهوتية». لكل سلعة في رأي ماركس قيمة استعمال وقيمة تبادل. تقدر قيمة الاستعمال بمدى فائدة السلعة، ومن ثم بالمادة التي تتكون منها وبمدى صلاحية هذه المادة للاستعمال.

تقدر السلعة في مجتمع السوق الرأسمالي بقيمتها التبادلية على الأخص، التي تعبر عن نفسها بالعملة النقدية. فالقيمة التبادلية هي القيمة الحقيقية للسلعة. في القيمة التبادلية، بمعنى في علاقة السلع ببعضها، تنعكس في رأى ماركس «في شكل طيفي» العلاقة القائمة بين العمال من خلال محصول العمل وإنتاجه. بذلك تتحول السلعة إلى نوع من الصنم المعبود، لأنها نسبت لها خصائص هي في الأساس خصائص لعلاقات إنسانية.

يصف ماركس الطريق الذي يقطعه منتج العمل أي السلعة في المجتمع الرأسمالي، كما لو أنه يصف قضية تحول ديني صوفي، يريد «رأس المال» أن يزيح عنها الستارويوضحها. إن الطريق من سلعة إلى أخرى يمر عبر النقود. فالسلعة تباع، وبالربح يتم شراء سلعة أخرى. فالرأسمالية تتميز إذن بأن النقود تصبح خلال ذلك سلعة، أُدخِلَت في تبادل السلع، حيث تتكاثر فيها. إن النقود تخلق مقياسا للقيمة، يمتد إلى كل السلع، وبذلك يجعل المقايضة المباشرة للمنتجات العينية ببعضها أمرا لا لزوم له ولا جدوى منه،

فهو دور قد علق عليه ميفستو ساخرا في الجزء الثاني من مسرحية « فاوست » لجوته قائلا :

إن مثل هذه الورقة
بديلة اللؤلؤ والذهب
مريحة جدا
بها يعرف كل إنسان ما قد ملك
بها الإنسان لا يحتاج للفصال والمساومة
ولا يحتاج للمقايضة
بها الإنسان يستطيع حسبما يرغب
الافتتان بالشيء اللطيف والنبيذ

إن النقود ليست وسيلة دفع مريحة فقط، إنها ساحر النظام الرأسمالي . يقول ماركس: « ولأنه لا يبدو على النقود ما الذي يتحول إليها، فإن كل شيء يتحول إلى نقود سواء أكان سلعة أو لم يكن سلعة » . فالرأسمالية نظام يمكن الحصول فيه على كل شيء بالنقود، حيث فيه إذا كل شيء معروض للبيع . عندما يفهم الإنسان كيفية التكاثر العجيب للقيمة المنتجة من خلال العمل تحت عباءة النقود، دون أن يستفيد منها هذا الذي قام بالعمل، فإن الإنسان يكون قد فطن وكشف سرما يحدث في مطبخ الساحر الخاص بالنظام الرأسمالي .

إن الأمر الحاسم عند ذلك هو تحول النقود إلى رأسمال، إلى ما يسميه ماركس « القيمة المستَغِلَّة بنفسه، التي تتكاثر بصورة مستمرة في عملية دوران السلعة . ليس ما يميز النظام الرأسمالي هو دورة سلعة ـ نقود ـ سلعة، وإنما هو دورة نقود ـ سلعة ـ نقود . فالرأسمالي يشتري سلعة ويبيعها بالتالي بنقود أكثر. هذا المال المتكاثر بذاته بصورة مستمرة « المستفيد بنفسه »

يسميه ماركس « رأس المال » . فمغزى أو عبث النظام الرأسمالي في التكاثر المستمر واللانهائي لرأس المال . إن قيمة رأس المال عند ماركس « قد حصلت على النوعية الخفية ، التي تحدد القيمة ، لأنها هي قيمة . إنها تلد شبابا نشطين أو تضع على الأقل بيضا من ذهب » .

يسمي ماركس الإيراد الإضافي من بيع إحدى السلع ، ومن ثم الأساس للتكاثر المستمر لرأس المال « قيمة مضافة » . لكن أين يوجد أصلها ؟ يستطيع الإنسان بالطبع أن يبيع سلعة بسعر أغلى من سعر شرائها . لكن ماركس ركز اهتمامه على سلعة أقيم دائما أبدا من سعرها . هذه السلعة هي القدرة على العمل ، التي يشتريها الرأسمالي من سوق العمل « الحرة » . ففيها وليس في السوق يوجد مصدر كل قيم السلع .

من النظرة الأولى يعتبر شراء وبيع القدرة على العمل اتفاقا بين طرفين متساويين ليس إلا : أحدهما يعطي شيئا والآخر يدفع مقابل هذا الشيء . لكن العامل يعطي في الحقيقة أكثر مما نال من أجر . فالرأسمالي يدفع في مقابل إنجاز العمل بالضبط ما يكفي بالكاد لأن يستطيع العامل به أن يحافظ على قدرته الذاتية على العمل . إلا أنه تكمن في السلعة ، التي أنتجها العامل ، قيمة أكبر مما دفع الرأسمالي في مقابل سلعة القدرة على العمل . إذن يوجد فائض قيمة ، قيمة مضافة ، استولى عليها الرأسمالي . هذه القيمة المضافة تمكن من تكوين رأس المال ، ببيع السلعة بسعر أعلى في السوق . فالعامل يبيع للرأسمالي على هذا النمط كما يصور ماركس دجاجة ، لكنه لا ينال في مقابل ذلك إلا ثمن عدة بيضات قليلة . فاستغلال العامل يعبر عن نفسه في فائض القيمة . « فالعامل » كما يقول ماركس « ينتج إذن الثروة الموضوعية باستمرار كرأس مال ، كقوة غريبة عنه ، مستغله له ومسيطرة عليه متحكمة فيه » .

تؤدي تبعية وتوقف الإنتاج الرأسمالي للسلع على كل مصلحة ربحية

خاصة في رأي ماركس إلى أنه في إطار مجمل الاقتصاد القومي لا يتم الإنتاج المخطط، وإنما يتم الإنتاج بصورة فوضوية. فلا ينتج بالدرجة الأولى ما هناك احتياج إليه، أو ما هو مفيد، ولكن ما يعد بأكبر ربح. رأس المال في حالة بحث متواصل عن أسواق جديدة لتصريف المنتجات. فالنظام الرأسمالي مثل حيوان شره، لا يكتفى بالوجبات العادية، وإنما يبتلع كل لقمة تظهر أمام أسنانه.

في هذا يصاب الحيوان بانتظام بالتخمة، ولذلك يتحتم عليه من وقت لآخرالالتزام بنظام غذائى (ريجيم)، والمسألة كالتالي: يتسم النظام الرأسمالي بفترات نشاط إنتاجى متوسط، لكن أيضا بفترات إنتاج مفرط، وبفترات إشعال الحالة الاقتصادية، اللائى يتبعهن من ناحية أخرى فترات كساد، يتحتم فيها تخفيض الإنتاج وفصل عدد كبير من العمال. إنه النظام الذي ينتج أزماته الذاتية بصورة مستمرة. في مرحلة متطورة، ستظهر هذه الأزمات في رأي ماركس مرة كل عشر سنوات تقريبا. فقوانين النظام الرأسمالي قوانين صعود وهبوط دائمين، لا يملك الإنسان فيها من أمره شيئا، وإنما هو ضحية.

لكن دورة الأزمات تلك لم تزل لا تؤدي وحدها إلى إنهاء النظام. إن الأكثر حسما في ذلك هو التناقض الأساس بين الطريقة والكيفية، التي يتم بها الإنتاج، والطريقة والكيفية، التي يتم بها الاستفادة من المنتجات. فالإنتاج المتسم بتقسيم العمل قد تم إعداده وتوجيهه في سياق المجتمع كله: إذ لم يعد يتم لتوفيرالمواد التموينية الشخصية أو لسوق محلية، وإنما يتم إنتاج المنتجات، التي هدفها وغرضها أولا هو إطار سوق مجتمعي كبير. لا يمتلك هذه المنتجات ولا يستفيد منها على كل حال إلا عدد قليل جدا. هذا التناقض «المتنافر»، أي الذي لا يمكن حله، بين الإنتاج المجتمعي والتملك الخاص يؤدى إلى تطورين، يدمرا في النهاية هذا النظام من الداخل. ...

ماركس هذين التطورين على أنهما وجهين لقانون واحد، يسميه «القانون العام للتراكم الرأسمالي».

أول هذين التطورين يؤدى إلى تراكم رأس المال دائما في أيدٍ أقل. يسمى ماركس هذا «عملية التمركز». فالرأسماليون الكبار يستطيعون الإنتاج بشكل أرخص، ويستطيعون توسيع مساحة إنتاجهم، التي يصيرون بها بمعزل عن الأزمات بصورة أكبر. عندما تصبح المصانع الأصغرغير مربحة، وغير قادرة على الاستمرار في المنافسة، تشترك حينئذ في المصيرمع الأسماك الصغيرة الموجودة في حوض سمك القرش: سيتم التهامها.

لكن لم يزل لتراكم رأس المال جانب آخر. يصب قسم يكبر دائما من رأس المال المتراكم يسميه ماركس «رأس المال الثابت» في وسائل الإنتاج، ومن ثَمَّ على سبيل المثال في تجديد الآلات. قسم آخر يصغرويقل دائما، يصب على أنه «رأس مال متغير» في تكاليف الأجور، ومن ثم في شراء القدرة على العمل من خلال تجديد الآلات ترتفع دائما إنتاجية العمل، بحيث تنتج تكاليف أجورأقل بصورة دائمة إيرادا أكبر بصورة دائمة.

هذا يؤدى إلى أنه ليس فقط في الأوقات السيئة اقتصاديا، وإنما أيضا في أوقات الرواج الاقتصادي يتم تشغيل أيدعاملة أقل بصورة مستمرة، وهي عملية نعرفها على أنها «التنظيم الاقتصادي» للمصانع والشركات. لكن هذا يعني في نفس الوقت، أن النظام الرأسمالي ينتج عددا متزايدا بشكل دائم من العاطلين، يستطيع الرأسماليون عند الحاجة أن ينتقوا منهم على مر الزمان أمهرهم لا غير. فالنظام يولد بذلك «جيشا احتياطيا صناعيا» من العمال، يغرق عدد كبير منهم في النهاية في الفقر والبؤس. «ينتج من ذلك» كما يقول ماركس «أنه بقدر ما يتراكم رأس المال، يتحتم أن يسوء وضع العامل، الذي هو دائما مقابل عمله... فتراكم الثروة لدى أحد القطبين هو إذا في نفس الوقت تراكم للفاقة والبؤس وأوجاع العمل والعبودية والجهل

والتعامل بوحشية والحط من القيمة الإنسانية لدى القطب المقابل».

تقول هذه النظرية، التي أصبحت معروفة باسم «نظرية الإفقار»، بأن النظام الرأسمالي يؤدي بالضرورة إلى إفقارأكبرعدد من السكان. بهذا لا تنشأ فقط مقدرة ثورية من الساخطين، الذين لم يعد لديهم ما يخسرونه، وإنما سيضيع المستهلكون أيضا من النظام ومعهم من ناحية أخرى إمكانيات تحقيق الأرباح. في النهاية توجد ثروة رأسمالية ضخمة مركزة في أيدٍ قليلة في جانب، وفي الجانب الآخر يوجد فقروبؤس شامل للسواد الأعظم من الشعب. لقد انتهى النظام من نفسه.

تعتمد الملكية الخاصة الرأسمالية على استغلال عمل الآخر. وطالما ظل الفصل بين العمل وملكية وسائل الإنتاج قائما، فلا يمكن في رأي ماركس القضاء على الظلم الاجتماعي الذي ينتجه هذا النظام. فالإصلاحات من مثل رفع الأجور، وتحسين شروط وظروف العمل، لا تستطيع تحقيق ذلك، وإنما الذي يحقق القضاء على الظلم الاجتماعي هو فقط التغيير الجذري للنظام. إن النظام الرأسمالي في رأي ماركس غير قابل للإصلاح.

يكمن حل المشكلة في إنهاء التناقض الأساس بين الإنتاج المجتمعي والملكية الخاصة. كما أنه يجب نقل ملكية الإنتاج والاستفادة منه إلى المجتمع. ولأن الرأسماليين لن يتنازلوا طواعية عن تملكهم لوسائل الإنتاج، يجب أن يتم ذلك من خلال ثورة، أي بنزع ملكية الرأسماليين بالقوة.

لم يضع ماركس نظرية للثورة في كتابه «رأس المال»، كما لم يتحدث عن الشكل التطبيقي العملي لاستيلاء المجتمع وتملكه لوسائل الإنتاج. لكنه كان مقتنعا بأن النظام سيسقط في أيدي طبقة عمالية منظمة سياسيا بصورة جيدة مثل ثمرة تم نضجها.

بانتهاء النظام الرأسمالي ينتهي حسب رأي ماركس عصر «ما قبل تاريخ» الإنسان، وهو العصر الذي تم استغلاله فيه وكان فيه مستعْبداً. الآن

فقط، عندما يستطيع الإنسان تملك إنتاج عمله، ويستطيع تحديد الاستفادة من هذا الإنتاج، يبدأ التاريخ عمله «الحقيقي» للإنسان، الذي لا يكون قد تم فيه القضاء فقط على كل ظلم اجتماعي، وإنما يكون قد تم فيه أيضا إنهاء اغتراب الإنسان من أخيه الإنسان. فالإنسان، الذي صار سيدا لعمله الذاتي، سيصبح أيضا سيد مصيره من جديد. ومن ثَمَّ سيدا لمسار المجتمع ولمجرى التاريخ.

بعد نَشْر الجزء الأول من كتاب «رأس المال» خريف عام ١٨٦٧م بدارنشر أُتُّو مايسنر في هامبورج، بدا ماركس في أول الأمر مستاءً للغاية من رد فعل الجمهور. لكن بعد قليل نال عمله تقدير قطاعات كثيرة، منها أيضا متخصصون في الاقتصاد. أما عن أن كتاب «رأس المال» قد تمت ترجمته إلى لغات عديدة، فإن هذا قد ارتبط بالأهمية، التي حظي بها الكتاب للحركة العمالية الاشتراكية والشيوعية.

لقد تحول الكتاب في تعميمات وتوجيهات كثيرة العدد إلى كتاب أساسي للماركسيين في نضالهم ضد المجتمع الرأسمالي، حتى أن فريدريش إنجلزقد وصفه بأنه «إنجيل العامل». بعد ذلك في ستينات القرن العشرين، تعمق الطلاب اليساريون في قراءة هذا الكتاب من خلال ما أقاموه من حلقات للتدارس، ليعطوا مقاصدهم وتوجهاتهم السياسية أساسا نظريا.

أيضا الفلسفة الماركسية اعتمدت دائما أبدا على هذا الكتاب. لقد أضاف وأكمل لينين شروحات «رأس المال» الدقيقة بنظرية ثورية، يجب أن يقوم بالدور القيادي فيها حزب من الكوادر الشيوعية منظم بطريقة صارمة، كما يقوم بشرح ومناقشة الأشكال، التي اتخذها النظام الرأسمالي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. أما ماركسيو القرن العشرين الغربيون مثل جورج لوكاتش أو كل من المشاركين في تأسيس مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر وتيودور أدرنو، فقد تأثروا بنظرية أن طبيعة

وصفات السلعة في النظام الرأسمالي تسيطر وتتحكم في كل العلاقات الاجتماعية. كما أفاد ماركس فلاسفة السياسة الليبرالية مثل الأمريكي جون راولس في أن يتحاوروا بصورة أقوى حول توزيع الثروة الاقتصادية وإقامة العدالة الاجتماعية بين جنبات المجتمع.

حتى لو لم تتحقق أيضا نبوءة ماركس بانهيار النظام الرأسمالي، وحتى أيضا لو فشلت دول العالم الشيوعي المعتمدةعلى نظرياته، فإن القضايا الأساسية في كتاب «رأس المال» ستظل مثل شوكة في جنب المجتمعات الغربية: فلمن ولأي هدف نوجه قدرتنا وجهد عملنا؟ من الذي يوجه السوق في الخفاء ويحدده؟ ماذا وكم يتم إنتاجه؟ هل يُدْفع لي مقابل عملي حقيقة بصورة عادلة؟

إن هذه المسائل والقضايا الاقتصادية تؤدي عند ماركس إلى أعمق من ذلك. فحتى لو نفر الإنسان في البداية من التحليلات والشروح المعقدة عن أجر العمل وفائض القيمة ونسب الربح، فإن «رأس المال» كتاب يمثل عند النظرة الأولى صدفة تافهة تختبئ فيها لؤلؤة قيمة. يتوارى خلف التحليلات الاقتصادية المطلب والمرافعة الفلسفية لصالح القيمة الحقيقية وكرامة الإنسان، الذي له الحق في توظيف عمله في خدمة قدراته وقواه الخلاقة، وليس تركه يباع في السوق مثل سلعة.

الطبعات:

KARL MARX: Das Kapital. Band 1-3. Berlin: Dietz 1953-1989.

إنجيل عدو المسيح

فريدريش نيتشه

هكذا تحدث زرادشت (١٨٨٣ ـ ١٨٨٥م)

في بداية كل الأديان العظيمة نجد الرسل، الذين هم بشر يرون أنفسهم مصطفين، حلت بهم روح الله وأصبحوا مكلفين بدعوة الناس إلى الحقيقة. ولأن هذه الحقيقة تعتمد غالبا على الوحي وليست دائما سهلة أو مطروقة للعقل والفهم البشري العادي، يلجأ الرسل إلى أدوات مساعدة من الأساليب البيانية واللغة المجازية. إنهم يتحدثون للناس عن رسالاتهم تلميحا وإيحاءً. فكل الكتب «المقدسة» العظيمة تحاول توصيل تعاليمها في صورة مجازات وقصص وحكم، مثل الإنجيل أيضا في محيط الثقافة الغربية، الذي هو الوثيقة المؤسسة للمسيحية.

في المقابل ترفض الفلسفة الوحي كمصدر للمعرفة. بل إنها تعتمد على العقل والخبرة، وتسعى إلى إحلال لغة المفاهيم الواضحة محل غموض ولبس اللغة المجازية. لكن هناك أيضا بين الأعمال العظيمة في الفلسفة كتب تستند قصدا في الشكل واللغة على كتب الوحي الدينية. يعتبر كتاب فريدريش نيتشه «هكذا تحدث زرادشت» المثال الأبرز على ذلك في الفلسفة الحديثة. فالطريقة الاحتفالية في الإعلان والتبشير بالكتاب، وكذلك «أسلوبه الإنجيلي» يرتفعان به ويميزانه عن الطريقة الرزينة في إقامة

البرهان المتبعة في الكتب الرائدة الأخرى في الفلسفة.

لقد ربط نيتشه كل طموحه كفيلسوف وأديب بهذا الكتاب. إنه اعتبر نفسه النبي الفلسفي، الذي أراد أن يعلن عن نهاية العصرالقديم وبداية العصرالجديد. فالغيبيات القديمة والأخلاق القديمة وقبل كل شيء الإيمان بالآخرة، يجب أن تُشَيَّع كلها إلى القبر، وأن تضاف إلى الإنسان الحر الطبيعي حقوقه مرة أخرى. إذن بسبب الشكل فقط وليس بسبب المضمون يعتبر «هكذا تحدث زرادشت» بشارة دينية. لقد أحل نيتشه الورع الدنيوي محل الورع الديني. لذلك يعتبر «زرادشت» تبشيرا موجها ضد الدين التقليدي وبالأخص ضد المسيحية فهو إنجيل عدو المسيح.

إن الكتاب يعلن عن أسلوبه الإنجيلي المميز من أول جملة فيه: «عندما صار زرادشت في الثلاثين من عمره، غادروطنه وبحيرة وطنه، واتجه إلى الهضبة. هنا تملَّى عقله واستظل بوحدته، ولم يكل من ذلك أو يمل طوال عشر سنوات. لكن تبدل قلبه في النهاية، واستيقظ في أحد الأيام مع الشفق، ثم اتجه إلى الشمس وخاطبها قائلا: «أيها الجرم العظيم، ماذا كان سيصبح حظك لو لم يكن لديك ما تسطعين به. أتيت طيلة عشر سنوات إلى مغارتي: بدوني وبدون نسري وحيتي كنت ستملين ضوءك وهذا الطريق.... يجب على «أن أضحي بنفسي» حالاً من أجلك، كما يقول الناس، الذين أريد أن أنزل إليهم. باركيني إذن، أيتها العين الهادئة، التي تستطيع أن تشاهد أعظم سعادة دون حسد، باركي الكأس، الذي يريد أن يفيض، بأن يسيل الماء منه ذهبيا، يحمل إلى كل مكان بريق بهجتك. انظري. هذا الكأس يريد أن يصير فارغا مرة أخرى، وزرادشت يريد أن يصبح مرة أخرى إنسانا».

فزرادشت، اسم مؤسس الدين الفارسي في القرنين السادس والسابع قبل الميلاد، يمثل القناع، الذي يتخفى خلفه نيتشه لإعلان بشارته. إنه

طبعا ليس دين زرادشت، وإنما الإنجيل، وعلى وجه الخصوص العهد الجديد المسيحي، هو الذي يشير إليه ويعرِّض به نيتشه بصورة مستمرة عن طريق المتوازيات والمتناقضات.

يعبر نيتشه بزرادشت عن الشخصية المضادة لعيسى الناصري. فبينما ينزوى زرادشت ويعتزل في سن الثلاثين، يبدأ عيسى في نفس العمر نشر تعاليمه. يدعو عيسى إلى فضيلتي الخشوع والتواضع العقلي، لكن زرادشت يجمع حوله النسر والحية، رمزا الكبرياء والذكاء. يأتي عيسى ابنا ورسولا لإله أخروي، بينما يلتمس زرادشت بركة الشمس نور العالم الدينوي الطبيعي.

لكن توجد أيضا تشابهات وتطابقات كثيرة. مثل عيسى يريد زرادشت بعد فترة اعتزاله أن يذهب إلى الناس، إنه يريد أن يصير إنسانا مثل كل الآخرين. كما أنه يريد «أن يضحي»، أي يضحي بنفسه في سبيل عقيدته مثل عيسى. أما معنى «نزل إلى»، فإنه ينساب ويلوح أيضا هنا: ينحدر زرادشت من جبله إلى الناس. كما أنه مثل عيسى يصل إلى مواجهة اتخاذ قرارحاسم محاطا «بحواريين». وكما انسحب عيسى في القصة الإنجيلية قبل صلبه إلى جبل الزيت في ضواحي القدس، ليصلي، يضيف نيتشه قبل الفقرات الحاسمة من كتابه فصلا هو «على جبل الزيت» لكنه عند زرادشت ليس طبعا مكان الخوف والوسوسة، وإنما هو «زاوية شمسية» مصدرالطاقة والقوة.

في العهد الجديد تحتم أن تحل شريعة جديدة بدل شريعة موسى في العهد القديم. زرادشت يرى نفسه أيضا صاحب شريعة جديدة: في فصل «عن الألواح القديمة والجديدة» يجلس أمام الألواح القديمة المهشمة، التي لا تعنى فقط ألواح شريعة موسى، وإنما أيضا القانون الأخلاقي لأوربا المسيحية جملة وتفصيلا. فنموذج زرادشت، الذي يسوقه نيتشه، يمثل مؤسسا لنوع

خاص من « دين »، إنه صاحب دين دنيا فلسفي وإيمان عالمي جديد .

لعب الدين دورا حاسما عند نيتشه منذ طفولته المبكرة . فهو ينتمي إلى بيت قساوسة بروتستانتي مثل كثيرمن أدباء وفلاسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الألمان . ولد عام ١٨٤٤م في روكين القريبة من لايبزيج، وبعد وفاة والده المبكرة تعلم في مدرسة شولبفورتا للصفوة القريبة من ناومبورج . لقد كان التلميذ فريدريش طفلا حساسا موهوبا، وقبل كل شيء ورعا ومتمكنا في معرفة الإنجيل بصورة ممتازة، حتى أنه نال في المدرسة اسم الشهرة « القسيس الصغير » .

لقد ظهر انصراف نيتشه عن المسيحية منذ أيام المدرسة . فالموسيقى والأدب وخصوصا الثقافة اللاتينية واليونانية القديمة (الإغريقية) يصوغون منذئذ نشأته العقلية . إلا أن نيتشه لم ينصرف عن بحث ومناقشة المسيحية إطلاقا . وهكذا أحس مبكرا بالتناقض بين صورة العالم عند البروتستانتية الشمالية، المحكومة بالخطيئة والذنب، وصورة العالم الإغريقية المعتنقة للشهوانية .

تظل كل من الثقافة الإغريقية واللاتينية في بؤرة الاهتمام أيضا أيام الجامعة . فبعد خمس سنوات من دراسة اللغات القديمة، يتم استدعاء نيتشه بدون أداء امتحان الجامعة أو الحصول على لقب دكتور - من جامعة بازل لتولى منصب أستاذ . لكنه لا يبقى هناك إلا سنوات قليلة . لم يكن نيتشه إنسانا أكاديميا « علميا » . لقد جذبه نوع من التفكير يعبر حدود النوع والتخصص إلى حد بعيد، ويتخطى أو يتجاهل دائما أبدا الحد الفاصل بين الفلسفة والأدب . لقد كان هذا أيضا مع المشاكل الصحية هما السبب في اعتزاله مهنة التدريس الجامعي . منذئذ يعيش نيتشه حياة غير مستقرة، فيسكن في الفنادق أو عند أصدقاء . لقد كان كثيرا ما يجذبه الجنوب « المُشرق » في جبال الألب ومنطقة البحرالأبيض المتوسط، تلك الطبيعة التي

ألهمته، والتي تشكلت فيها صورة العالم عنده.

عندما كان من قبل أستاذا في جامعة بازل، لفت الأنظارباكورة إنتاجه المتميز: «ميلاد المأساة من روح الموسيقى» (١٨٧٢م). يتعلق الأمر هنا أيضا بالثقافة الإغريقية كما نشرها الكلاسيكيون الألمان، وكما عرف بها عالم الآثار يوهان يوآخيم فينكيلمان (١٧١٧م - ١٧٦٨م) خصوصا، الذي رأى أن المثل الأعلى للفن الإغريقي هو «البساطة النبيلة والعظمة الهادئة». يوضح نيتشه من خلال مثال المأساة الإغريقية أنه بجانب عالم الحلم والمظهر الجميل، الذي يسميه عالم «أبوللو»، يوجد أيضا بعد أعمق في الفن الإغريقي هو البعد «الديونيسوسي». إنه مجال الحيوية الجامحة المنفلتة، وميدان «الواقع كامل النشوة».

أبوللو، المعروف عند نيتشه بإله الاعتدال، وديونيسوس، إله النشوة والحياة والموت، يصيران أبوين روحيين ليس فقط لمبدأين فنيين، وإنما أيضا لنظامي حياة مختلفين. يرى نيتشه الديونيسوسية في القرن الذي يعيش فيه ممثلة في ميتافيزيقيا أرتر شوبنهاور، وفي موسيقى ريشارد فاجنر. فالعالم في رأي شوبنهاور محكوم بالقوة الدافعة اللاعقلية، الصادرة من «إرادة» كونية، وهو رأى أسس ووضح تفسيره التشاؤمي للعالم.

لقد كان التوجه إلى الديونيسوسية، هو الذي حدد منذئذ تفكير نيتشه. بعد قليل انصرف عن شوبنهاور، كما انصرف أيضا عن فاجنر: فشوبنهاور قد دعا في نظريته الأخلاقية إلى التقشف والشفقة، وبذلك إلى الزهد في الدنيا. أما فاجنر فقد تبع في مسرحياته الغنائية الأخيرة شوبنهاور، وبذلك يكون في نظر نيتشه قد عاد إلى حجر المسيحية مرة أخرى. كما انصرف نيتشه حينئذ أيضا عن تفسير شوبنهاور التشاؤمي للعالم، رغم أنه في الأصل من أتباع النظرية التشاؤمية. لقد بدأ يعلي من شأن اللامعقول ويستحسنه.

في كتب الحكمة العظيمة التي ألفها وهي «إنساني ومفرط في الإنسانية» (١٨٧٦ - ١٨٨٠م) و«الشق» (١٨٨٠ - ١٨٨١م) و«العلم المرح» (١٨٨٢م) يحتفى بـ «العقل الحر»، الذي يتحرر من ثقافة متدهورة منحطة، تخضع الإنسان لأخلاق معادية للحياة، وتقلل من قيمة الحياة الواقعية الحسية الممكن معرفتها، لصالح عالم المثل العليا. لكن هذا «العقل الحر» لم يكن كلمة نيتشه الأخيرة. فهو كعقل نقدي وحيد، يهاجم كلا من الأخلاق التقليدية والفلسفة والدين، يظل عقلا «ينفى دائما». أراد نيتشه أن يضيف إليه شيئا إيجابيا أيضا وهو الفضيلة الجديدة والنظرة الجديدة للحياة.

ترد بدايات هذه «النظرة الجديدة الإيجابية للحياة» فعلا في «الشفق» و«العلم المرح»، حتى أن نيتشه يصف الكتابين بأنهما «تقرير» متقدم لكتاب «هكذا تحدث زرادشت». وهكذا يحتوي الباب الرابع من «العلم المرح» تقريبا حرفيا على الفصل، الذي انتقل فيما بعد إلى بداية «هكذا تحدث زرادشت». كما أنه في إحدى قصائد الملحق «سيلس - ماريا» يتم القسم الرابع بالروح المميزة لزرادشت، روح الظهيرة، أملا في عالم، هو «بكامله زمن بلا هدف» مستريح تماما بذاته:

هنا جلست منتظرا، منتظرا لكن للاشيء
خارج نطاق الخير والشر، عما قريب للضوء
مستمتعا عما قريب بالظل، كله لعب ليس إلا
بكامله بحر، بكامله ظهيرة، بكامله زمن بلا هدف
وهنا فجأة يا صديقتي، يصير الواحد اثنين
- ويمر بي زرادشت........

يبدأ نموذج زرادشت الآن في الدخول إلى مركز تفكير نيتشه. فهو «نظرة إلى العالم»، تفهم الحياة بدون «عوالم خلفية» أخلاقية أوغيبية، على أنها

لعب حر، وهو مذهب بدأ يتشكل من هذا المنطلق، وينبغي أن يعلن عن طريق زرادشت. في ضاحية «سيلس - ماريا» بمنطقة «أوبارينجادين» السويسرية، صادف نيتشه في عام ١٨٨١م طبيعة أفادته جسمانيا وألهمته عقليا. فمرضه الذي قسا عليه دائما بموجات جديدة، بدا أنه قد أخذ أجازة منه. لقد قضى وقتها مرحلة نشوة إبداعية. في أثناء ذلك كانت النزهات في أحضان الطبيعة بالنسبة لنيتشه دائما أحد المحفزات لإبداعه فائقة الأهمية. أثناء إحدى هذه النزهات تجاه بحيرة «سيلفا بلانر» تحققت له تجربته الفلسفية الباعثة المثيرة. فقد خطرت له «فكرة العودة الخالدة» في أغسطس (آب) عام ١٨٨١م أمام كتلة صخرية ليست بعيدة عن «سيرلاي». يشبه نيتشه نفسه هذه التجربة بوحي ديني: فلم يقده إليها جهد فكري، وإنما الأشياء قدمت نفسها كما لو أنها رموز.

اتخذت شخصية زرادشت في شتاء ١٨٨٢-١٨٨٣م شكلا محددا، أثناء فترة إقامة في مدينة «راباللو» الإيطالية. ففيها انتهى نيتشه في بداية عام ١٨٨٣م خلال عشرة أيام من كتابة القسم الأول من كتابه الجديد. كما أن الأقسام الباقية تم إنجازها أيضا في مراحل زمنية قصيرة من النشوة الإبداعية. ففي صيف عام ١٨٨٣م انتهى نيتشه من القسم الثاني في «سيلس-ماريا»، وفي يناير (كانون الثاني) من الجزء الثالث في «نيتسا»، وأخيرا في شتاء ١٨٨٤ - ١٨٨٥م أيضا على الشاطئ الفرنسي من البحر الإبيض المتوسط انتهى من القسم الرابع والأخير من كتابه.

«هكذا تحدث زرادشت» غيرمتماسك البناء على شاكلة مثله الإنجيلي الأعلى. فكل قسم، بل كل فصل يمكن أن يقرأ مستقلا عن باقي النصوص الأخرى، حيث توجد ذروة «التجلي الفلسفي» لنيتشه في القسم الثالث. فتماسك الكتاب يتم فقط من خلال شخصية زرادشت ومراده في دعوة الإنسان إلى مذهبه الجديد. في إجابته على سؤال عن سبب تخيره لمؤسس

الدين الفارسي القديم بالذات لسانا يعبر من خلاله عن مذهبه، يزعم أن زرادشت هو أول من قسم العالم إلى خير وشر وبذلك يكون قد تبنى تفسيرا أخلاقيا للعالم. والآن ينبغي أن يكون هو نفسه وسيلة إنهاء هذا التفسير الأخلاقي للعالم.

تتحلق الأحداث العامة في الكتاب أيضا حول شخصية زرادشت. ففي القسم الأول يتجه هذا المصلح إلى الأسواق والمدن ويحاول أن يكسب أكبرعدد من الناس لمذهبه. بعد نشر «بذرة» دعوته، ينسحب مرة أخرى إلى العزلة. يتجه في القسم الثاني إلى حوارييه فقط، لكن الفكرة الجوهرية التي لم يدركها شخصيا بصورة كاملة إلا شيئا فشيئا، لم يكشف لهم عنها. ثم يختار العزلة مرة أخرى، ليبوح في القسم الثالث بفكرته فائقة الأهمية، التي تمثل السر الحاسم والأخير لمذهبه. هنا يتحدث كواحد من الناس، لم يعد محاطا إلا بحيواناته. في القسم الأخيرتناقش زرادشت، الذي كبر في هذه الأثناء وشاب شعر رأسه، مع أولئك الذين يسميهم «البشر الأسمى»: الباحثين عن الإدراك، الذين لا يقبلون الفراغ الملازم للحياة الحديثة، لكنهم فقدوا مثلهم العليا القديمة.

تتتوج دعوة زرادشت بمطلب قبول العالم هكذا كما هو كائن وكما كان دائما. إنه مطلب عدم إضاعة الحياة لصالح مثل عليا، تتحدث عن هذا العالم نفسه بكل سوء، وتعدنا بقصر خيالي «وراء» هذا العالم. «هكذا تحدث زرادشت» يريد أن يلقي نظرة على العالم، لا يحجبها أو يزيفها حجاب الغيبيات والأخلاق. فمغزى العالم ومعناه لا يوجد في رأي نيتشه في الله أو في «نظام أخلاقي للعالم»، وإنما ببساطة في العالم ذاته.

تقود هذه «النظرة» المتغيرة «للعالم» إلى «نظرة» مغايرة «للحياة» أيضا، إلى موقف من الحياة «خارج نطاق الخير والشر». فعلى الإنسان أن يتحرر من عبء العقل والروح والأخلاق، وعليه أن يتجه إلى العالم الحقيقي، الذي

يمكن إدراكه بالحس، وعليه أن يبحث عن التحقق في الدنيا. لقد أطلق نيتشه على هذا التوجه الجديد لإنسان أيضا اسم «الصحة العظيمة».

ينظر نيتشه إلى نفسه وإلى كتابه على أنهما نقطة التحول والنقطة النهائية في قضية ممتدة، هي تاريخ فهم النفس الإنسانية. في فصل «في شأن التحولات الثلاثة» في القسم الأول من الكتاب عبرعن مراحل هذه القضية بثلاث صور: بصورة الجمل والأسد والطفل. في التحول الأول تصير الروح جملا. يعرِّض نيتشه هنا، بجانب أشياء أخرى، بنشأة الأديان السماوية الكبرى الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام، التي نشأت جميعها في الصحراء، والتي طبعت الفلسفة أيضا بطابعها الفكري قرونا طويلة.

يعتبر الجمل حيوانا حمال أثقال، فهو على حد تعبير نيتشه «روح مثابرة على حمل الأثقال». إنه صورة لموقف «يجعل» الحياة «صعبة». فالحقيقة والخلاص لا يكافأ بهما إلا بصعوبة، فيها يقبل الإنسان التضحية والمشقات عمدا، ويخضع نفسه لسيادة وسلطة «قانون». إن الجمال هي على سبيل المثال المسيحيون المتدينون بصرامة والرهبان والزهاد، الذين يستغنون قصدا عن متع الدنيا. فأخلاقهم في رأى نيتشه هي عمل ووسيلة المحرومين، اللذان يروضان ويخضعان بهما الأقوياء والحيويين.

في فصل «في شأن روح العبء الثقيل» من القسم الثالث من «هكذا تحدث زرادشت» تحدث نيتشه عن هذا الموقف مرة أخرى باستفاضة. إن الإنسان، الذي يعيش بهذه الروح، محكوم بالاغتراب. فقد أخضع نفسه للقانون المصطنع عن الخير والشر. إنه كيان ذليل معادي للحياة، قام بتعليم ذلك «من على كراسي أستاذية الأخلاق» قرونا عديدة، وبدلا من أن يقبل نفسه، أصبح منتظرا من هذا الإنسان أن يضطلع بجهد إرجاف وتجريح نفسه.

بالتحول الثاني، أي التحول من جمل إلى أسد، تتحرر الروح من موقف

يحكمه الخضوع للقوانين الدينية والأخلاقية. يعتبر الأسد رمز نيتشه للفكرالنقدي الحر، مثلما ظهر في أوربا خصوصا في عصر النهضة. فالفكر الحريعتمد على العقل وينقلب على سيده السابق «التنين الضخم» كما يصفه نيتشه. لقد انتهى بالنسبة للروح والفكرالخرين عصر «قيم الألف عام»، عصر الأوامر، وعصر «يجب عليك أن». كما أن الانصراف عن الله قد ارتبط بالانصراف عن الأخلاق القديمة. فنيتشه كان قد صاغ شعار «موت الله» في مؤلفاته السابقة على «هكذا تحدث زرادشت». إن ابن القسيس يعترف علنا وبصورة مستفزة بانتمائه للإلحاد.

كانت علاقة نيتشه بعصرالنهضةعلاقة ازدواجية: فبينما كان يؤيد نقد هذا العصرللدين وللغيبيات، كانت دعوته إلى قانون عقلي جديد وإلى الرفاهية المادية وإلى الحرية السياسية، أمرا غريبا عليه. فهو لم يكن ناقدا متطرفا للتقاليد، وإنما كان ناقدا متطرفا أيضا للعصر الحديث، الذي تبنى مناداة عصر النهضة بالتقدم والرقي. وعلى هذا هاجم بالذات الأفكار، التي كانت تعتبر في زمانه تقدمية: المناداة بالحرية والمساواة والإخاء، التي ارتفعت منذ الثورة الفرنسية. فمعاصروه، الذين طبعوا على السعي إلى الممتلكات المادية والمساواة الاجتماعية، وكذلك على الاتجاه إلى الهناء والحياة المريحة، وصفهم باحتقار بأنهم «آخر البشر». إنه يحاسبهم ويفند موقفهم في «مقدمة زرادشت». لقد أبعد «آخر البشر» كل تحدٍّ وكل مسؤولية من حياتهم. فهم مزودون بكل شيء حولهم، ولديهم «ملذات يومهم»، و«ملذات ليلهم». تنم سخرية نيتشه من «آخر البشر» عما يشبه النقد التنبوئي الموجه إلى دولة الرفاهية الاجتماعية، التي نشأت في أواخر القرن العشرين في أوروبا الغربية.

يحمل «الإنسان الأخير» اسمه هذا، لأنه يمثل المرحلة الأخيرة للإنسان القديم، كما يمثل قمة التدهور والانحطاط. لكنه يمثل أيضا عند نيتشه

معبرا إلى نموذج إنسان جديد، هو «الإنسان الكامل». يرتبط هذا المثل الأعلى للإنسانية عند نيتشه ارتباطا وثيقا بنظام الحياة، الذي ينبثق من تحوله الثالث، التحول من أسد إلى طفل. في «زرادشت» لا يكتفي نيتشه تحديدا بنقد القيم القديمة: إنه يدعو إلى نظام قيمي جديد، يدعو إلى «إعادة تقييم كل القيم». يتحقق ذلك في موقف الطفل. فموقف الطفل مطبوع بالبراءة، وفي نفس الوقت باليسر والتعامل المرح غير المجهد مع العالم.

يستخدم نيتشه طيلة كتابه كله استعارات وصورالطيران والرقص واللعب، ليرسم ملامح نظامه الجديد للحياة، وإعراضه عن «روح العبء الثقيل». فلقد حث عيسى الناصري أيضا أتباعه على براءة الأطفال: «كونوا كالأطفال». لكن بينما ترتبط البراءة المسيحية بالتواضع العقلي وبالثقة الساذجة في التعاليم الإلهية، ترتبط براءة الطفولة عند نيتشه بالدنيا وبالعالم. مثل طفل ينبغي على الإنسان أن يواجه العالم، دون تقدير للقيم الأخلاقية القديمة، ودون قوالب غيبية. ينبغي على الإنسان أن يستوعب العالم بلا ارتباك، وأن يتعامل معه بمرح وإبداع مثل الطفل، الذي يبتكر ألعابا جديدة من كل الأشياء التي تقع في يديه. لذلك يتحدث نيتشه هنا عن براءة الطفل على أنها «الإقبال المقدس».

لم يتخلص الإنسان حقا من الانحطاط إلا بهذا الإقبال، ووصل بعده إلى درجة تطور جديدة حاسمة. إن موقف الإقبال هذا هو أيضا موقف الإنسان الكامل. ينبغي على القارئ أن يجمع صورة الطفل وصورة الإنسان الكامل معا في «زرادشت». يعتبر الإنسان الكامل عند نيتشه «مغزى الأرض» ومعناها. إنه يمثل أعلى درجات التحقق الذاتي للإنسان. فالإنسان يعتبر محاولة وتجربة، لم تنجح إلا في الإنسان الكامل.

يربط نيتشه فضائله الجديدة وتصوره عن «الصحة العظيمة» بالإنسان الكامل: فهو ذكي، ومترفع أبيٌّ، وشجاع، لا يبالي ولا يعبأ بشيء، وحشي

متجبر، منتج خلاق، ومنفتح على التغيرات. إنه ينظر إلى المعاناة والفناء على أنهما أيضا منابع للبهجة والسرور. تعتبر كلمتا «الجسد» و«الأرض» مفتاحا الشفرة لهذا الموقف الجديد. فنيتشه يعلي من قيمة الجسد في مقابل كل من العقل والروح مثل مونتانيي، الذي يقدره للغاية. كما أنه يدعو إلى «التحمس للجسد» بدلا من سيادة العقل أو خلود الروح.

لقد أثار مصطلح «الإنسان الكامل» نقاشا حادًا، لا يعتبر نيتشه بريئا منه. فقد شجعت لغته المقتبسة من علم الأحياء بصورة خاصة على التفسير القائل بأن الإنسان الكامل هو نوع من التربية العنصرية، بمعنى الإنسان السيد الفاشستي. كما أنه أكد دائما أبدا على المثل الأعلى للمقاتل القوي المتخلي عن كل القيم، وعلى الإنسان الكامل، الذي سماه «الجنون»، الذي يجب أن «يُطَعَّمَ» به الإنسان القديم.

لم يخالف نيتشه بإنسانه الكامل المتجه تماما إلى «الأرض» التقاليد الدينية المسيحية فقط، وإنما خالف أيضا تقاليد علم الغيبيات الإغريقي، الذي حدد معالمه كل من أفلاطون وأرسطو، والذي يقدم «العقل» دائما على «المادة». بذلك يعتبر نيتشه عدوا للعقلانية. فالذى كان قبل ذلك شرا ملعونا: الجسد والشهوة والغرائز وحب الذات، تحول الآن إلى قيمة إيجابية. والذي كان يعتبر قبل ذلك خيرا: القناعة والزهد وحب الغير، تحول إلى معالم للانحطاط. فالإنسان الكامل يثق في الجسد أكثر من العقل، وهو متجه إلى الأرض، التي لا تعتبر عنده مادة ميتة، وإنما هي قوة خلاقة حية.

في هذه النظرة الجديدة للأرض وللعالم يصبح اختلاف نيتشه عن شوبنهاورأكثر وضوحا. إن هذه القوة المتغلغلة في كل شيء، التي تسيطر على العالم وتتحكم فيه، يراها نيتشه من زاوية إيجابية. إنها الديونيسوسية (نسبة لإله النشوة والحياة والموت)، إنها الغريزة والنشوة وتفتح وانطلاق الحيوية. فالقوة المؤثرة من خلال الجسد والأرض ومعها الطاقة، اللتان

سماهما شوبنهاور «إرادة»، والتي رأى أنها بلا هدف وأنها متعارضة مع نفسها، تمثل عند نيتشه مصدر كل القيم والفضائل الحقة: لذلك غير نيتشه الإرادة عند شوبنهاورإلى «إرادة القوة». يتم تناول الإرادة في القسم الثاني من الكتاب على وجه الخصوص. وهنا لا يفكر نيتشه في القوة والسلطة السياسية بالدرجة الأولى، وإنما يفكر في الطاقة، التي تدفع الإنسان إلى مدى أعلى وأبعد وصولا إلى الكمال الذاتي. يسميها نيتشه أيضا «إرادة الحياة المتوالدة التي لا تنضب».

«الإنجاز»، «الإثبات»، «الصيرورة» هذا عدد من الصفات الهامة، التي تتصف بها هذه القوة، التي فهمها نيتشه بطريقة إيجابية. بمصطلح «إرادة القوة» يكون نيتشه نفسه قد فسر العالم تفسيرا غيبيا، رغم أنه معارض واضح لما وراء الطبيعة. فالعالم في جوهره الحقيقي ديونيسوسي، وزرادشت هو نبي هذا العالم. إنه يتحدث بروح ديونيسوس (إله النشوة والحياة والموت).

حتى بذلك أيضا لم يكشف نيتشه بعد عن «فكرته العميقة»، التي هي فكرة «العودة الأبدية للشيء نفسه»، التي خطرت له أثناء نزهته على شواطئ بحيرة سيلفا بلانر. يتم الإفصاح عنها في القسم الثالث من الكتاب، وهنا أيضا لا يستغني نيتشه عن إقامة مقابل إنجيلي. فبينما استغرق خلق الله للعالم في سفرالتكوين سبعة أيام، وجب على زرادشت أن يعتزل ويستريح سبعة أيام، حتى تكون لديه القوة للتعبير عن أفكاره. العالم رقص ولعب بريء، وصيرورة دائمة متجددة، تخضع لقوة أبدية مؤثرة خلاقة.

لقد صاغ نيتشه دورة الزمن الخالدة في صورة رمز: كل لحظة تمثل طريق بوابة، يتجه منه درب لانهائي إلى الخلف وإلى الأمام أيضا. يتحتم أن يلتقي الدربان معا في مكان مَّا. لكن لأن عدد الأحداث الممكنة نهائي، يجب أن يكون كل حدث قد وقع مرة، وسيكرر نفسه كثيرا أيضا بصورة لا نهائية.

فكل ما حدث في أي وقت كان، سوف يحدث دائما مرة أخرى: « كل شيء يمضي، وكل شيء يعود، فعجلة الوجود تدور للأبد. كل شيء يموت، وكل شيء يزدهر مرة أخرى، فعالم الكون يجري للأبد » هذا نص ما ورد في فصل « المعافى ».

بذلك يكون نيتشه قد ودع التصورالقديم المطبوع بالمسيحية للزمن، والذي يتجه التاريخ طبقا له إلى هدف مثل خط مستقيم، ويكتمل ويستوفي في وقت مّا. لقد جدد بدلا من ذلك فهم التاريخ، الذي قد تبناه الإغريق القدماء مثل هيراكليت، من أن التغيرات في العالم تمثل فقط سطح دورة طبقا للقوانين الحتمية منجزة خالدة. نحن لا نعيش في عالم نهائي يواجه آخرة خالدة. فالعالم نفسه، عالمنا الدنيوي خالد. فقبول العالم يعني معه أيضا قبول الخلود. في فصل « الخواتم السبعة أو أغنية نعم وآمين » لنيتشه، ينتهي كل مقطع شعري بعبارة: « لأني أحبك أيها الخلود ». فنيتشه يطلب من الإنسان أن يتخذ موقفا بطوليا يقبل الحتمي، لكن يتجه إلى العالم في نفس الوقت بسهولة ومرح.

لقد وصف نيتشه نفسه بالعدمي، أي بالإنسان الذي لم يعد يعترف بأى قيمة من القيم. لكنه في « زرادشت » قد تخطى حقا نقد ورفض القيم القديمة. فبمذهبه عن الإنسان الكامل، وعن إرادة القوة، وعن العودة الأبدية للشيء نفسه ناقض نيتشه مذهب العدمية وعارضه بمذهب جديد عن الإنسان، وبمذهب جديد عن الفضيلة، وبفلسفة جديدة لما وراء الطبيعة. يستطيع الإنسان على الأرجح أن يصف بالعدمية تلك الشخصيات، التي يحتفل معها زرادشت في القسم الرابع من الكتاب بتناول « العشاء السري » في تقليد هزلي للقاء عيسى مع حوارييه، تلك الشخصيات التي يقال عنها « البشر الأعلى »، ومنها عراف الإعياء الكبير، وبابا كبير السن أصبح عاطلا عن العمل بعد موت الإله، وساحر واثنان من الملوك، ومن ضمنهم أيضا

« ظل زرادشت » . إنهم جميعا بشر كانوا متأصلين في العقيدة القديمة، التي فقدوها الآن . إنهم في شوقهم إلى إيجاد حكمة جديدة يواجهون العدم . أما عن إضافة « ظل زرادشت » إليهم، فإن لهذا دلالة كبيرة بالنظر إلى التطور الذاتي لنيتشه . فنيتشه قد خرج بكتاب « زرادشت » من ظل العدمية، وألقى من خلال هذا الكتاب بقسم من ماضيه الفلسفي الخاص وراء ظهره .

لقد نشرت أقسام كتاب « زرادشت » منفردة في البداية . فتم نشر القسمين الأول والثاني عام ١٨٨٣م، والثالث ١٨٨٤م، والرابع ١٨٨٥م . في البداية تجاهل المعاصرون أيضا كتاب « زرادشت » مثلما حدث لكثير من الأعمال الفلسفية الأخرى الشهيرة . لكن نيتشه لم يشك مطلقا في قيمة الكتاب . بل إنه يدعي في كتابه « كيفية أن يصير الإنسان ما يكون » المنشور ١٩٠٨م بعد وفاته، أنه قد فاق أدبيا بكتابه « زرادشت » كلا من دانتي وجوته .

لقد أصبح « هكذا تحدث زرادشت » في القرن العشرين حقا أحد أكثر الكتب الفلسفية تأثيرا وأوسعها انتشارا وقراءة، لكن أيضا أحد أكثر الأعمال الفلسفية المثيرة للاختلاف . ف « حكمة » نيتشه « المتوحشة » كما يسميها بنفسه، قد أحدثت تأثيرها كاستفزاز مثمر، وأيضا كاستفزاز مدمر ومشؤوم . فلغته الخطابية والغامضة المتألقة أحيانا، تمارس على عدد لا يحصى من القراء سحرها المتواصل، حتى لو كان أيضا متناقضا .

لقد أغرت مصطلحات مثل « الإنسان الكامل » أو « إرادة القوة » العقائد اليمينية المتطرفة على استخدامها بصورة مباشرة . فقد اتخذت الفاشية الألمانية من نيتشه أبا عقائديا لها . فبجمل مثل « ينبغي تنشئة الرجل على أنه محارب والمرأة على إمتاع المحارب » أو « أذاهب أنت إلى النساء؟ إذن لا تنسى الكرباج »، وكلا الجملتين وردتا في فصل « عن الأنثى القديمة والحديثة » في القسم الأول من الكتاب، يتسبب نيتشه في إثارة نقاش فلسفي أقل كثيرا من تسببه في تأكيد الضغائن وإثارة الأحقاد .

لقد كان تأثير نيتشه على الفن والفلسفة أكثر إثراءً، والذي بدأ في أوائل القرن العشرين. فمثلما الحال مع شوبنهاور، انتمى إلى قراء نيتشه عدد كبير من الفنانين. وبذلك يوجد تأثيره في كل من الأدب والرسم عند أتباع المذهب التجريبي، ومن قبل في عام ١٨٩٦م اتخذ ريشارد شتراوس «زرادشت» أساسا لمقطوعته الشعرية الموسيقية. كأحد آباء فلسفة الحياة، التي رأت في «الحياة» السبب الإبداعي وأيضا اللاعقلاني للعالم، عاد نيتشه المنطوي على نفسه إلى مركز النقاش الفلسفي، وأثر بهذه الطريقة في مؤلفين من أمثال أوسڤالد شبينجلر ولودڤيج كلاجيس.

إن نظرية نيتشه في أن على الإنسان أن يواجه سؤال مغزى الوجود بلا استشراف أو تسامي وبلا إله، أصبحت أهم ما يشغل الفلسفة الوجودية الحديثة، كما اعتنقها كل من كارل ياسبرز ومارتن هايديجر وجان بول سارتر وألبير كامو. لقد كان تأثير نقد نيتشه للعقل كبيرا بصورة خاصة، والذي واصله كل من ماكس هوركهايمر وتيودر أدورنو في مدرسة فرانكفورت، كما واصلته أيضا فلسفة ما بعد الحداثة.

إن كتاب «هكذا تحدث زرادشت» مدين بتأثيره الكبير ليس فقط لحقيقة أن الكتاب قد جدد باعثا قديما للفلسفة، باعث التحرر من العادات والسلطات المرجعية والحكم المدرسية، وإنما لإقدامه ببساطة على مغامرة العالم مرة أخرى.

الطبعات:

FRIEDRICH NIETSCHE: Also sprach Zarathustra. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Kritische
Studienausgabe in 15 Bänden، Band 4. München: de Gruyter und dtv 1988.

منطق في خدمة التصوف

لودفيج فيتجينشتاين
مختصر في المنطق والفلسفة (١٩٢١م)

هناك أعمال فلسفية تفهم بعد ظهورها مباشرة على أنها غير مألوفة تماما وثورية وتنال بسرعة كبيرة حالة من الاحترام البالغ لدى القراء. إن هذا يسري أيضا على عمل لودڤيج ڤيتجينشتاين «مختصرمنطقي ـ فلسفي»، وهو الكتيب الذي استهوى قراءه منذ ظهوره عام ١٩٢١م، لكنه أصابهم أيضا بالارتباك.

يعتقد قسم كبير من قراء هذا الكتاب، أن ڤيتجينشتاين قد قضى بهذا الكتاب على الفلسفة التقليدية، وبالأخص على علم الغيبيات بصورة نهائية. يدعى ڤيتجينشتاين هنا أنه قد أثبت بصورة نهائية مقنعة، أن الجُمل، التي لا ترتبط بالواقع بصورة منطقية واضحة، لا معنى لها. وبذلك فإن الله والحرية والخلود والأخلاق والفن وكثيرغيرها انتهت كموضوعات للفلسفة. ڤيتجينشتاين وضع أسس أن الفلسفة لا تستطيع أن تتحرك خارج المعرفة المؤكدة علميا.

إن من يقرأ الصفحات الأخيرة من الكتاب بهذا المنظور سيصاب حتما ببعض الارتباك. فڤيتجينشتاين يبدأ هنا في صياغة مقولات عن الأخلاق وعن الموت وعن الله مثل قوله: «الموت ليس من أحداث الحياة. فالإنسان

لا يشهد الموت» وهي مقولة قد صاغها الفيلسوف الإغريقي أبيقور. أما وجود مثل هذه الجمل في الختام وفي موضع معرض للنقد من الكتاب، فقد غذى عند قسم آخرمن قراء ڤيتجينشتاين دائما مظنة أن المؤلف بعد كل هذه النظريات عن المنطق واللغة سيتناول الآن أخيرا الموضوعات التي يراها هامة.

الواقع أنه لو نظر الإنسان إلى نتيجة نظريات الكتاب في مجمله وربطها بتاريخ نشأته، وبالشخصية المركبة للمؤلف لودڤيج ڤيتجينشتاين، سيتحتم إدراك أن المنطق هنا قد وضع في خدمة نوع آخر تماما من المعرفة، التي تظل لا تصل إليها فلسفة البرهان العقلي، لكنها تمس الأمورالجوهرية للوجود الإنساني. وهذه بالضبط هي الموضوعات التي لا يريد كثير من أتباع ڤيتجينشتاين أن يربطوا أستاذهم بها على الإطلاق مثل: الله والموت ومغزى الحياة والسؤال الغيبي (الميتافيزيقي) القديم قدم الزمن: لماذا يكون شيء ولا يكون عدم؟

إن هناك اختلاف حتى اليوم على مقاصد المؤلف التي أراد تحقيقها تحديدا بكتابه: فهل «المختصر» كتاب في أصول المنطق الحديث، أم أنه مرشد للتصوف متستر خلف قناع المنطق؟ إن غموض «المختصر» يبدو بالضبط في هذا الربط الغريب بين المنطق والتصوف، وهما مجالان للمعرفة يتناقضان عادة.

إن ازدواجية الكتاب تعكس شخصية مؤلفه المتناقضة متعددة النواحي. لقد ترعرع لودڤيج ڤيتجينشتاين المولود عام ١٨٨٩م في واحدة من أغنى أسر مدينة ڤيينا. فوالده كارل ڤيتجينشتاين ارتقى بالعمل إلى أن أصبح أحد أنجح رجال الصناعة في إمبراطورية الدانوب. كانت مواهب الشاب لودڤيج متعددة، وبدت إمكانياته بلا حدود. وبذلك كانت لديه موهبة مطبوعة في التعرف على العلاقات والسياقات الرياضية والهندسية. لقد

درس أولا بدافع من أبيه الهندسة الميكانيكية في برلين ومانشيستر، بهدف أن يدير شركة أبيه الصناعية فيما بعد.

لكن اهتماماته الموسيقية والفلسفية كانت على الأقل بنفس الدرجة من القوة. فقد فتنته القضايا الفلسفية الأساسية منذ عمر الشباب، كقضايا مغزى الحياة ومغزى العالم. فالأخلاق والدين والفن كانت موضوعات مناقشة يومية في أسرة مليئة بعباقرة الموسيقى، ويتردد على منزلها عدد كبير من الفنانين.

لقد كان الشاب ڤيتجينشتاين أحد الباحثين عن المغزى والإدراك. فقد قرأ شوبنهاور وكيركيجارد، وتأثر بصورة خاصة بالنظرية غير المعتادة، التي طرحها أُتُّو ڤاينينجر ذو الثلاثة والعشرين عاما في كتابه «نوع وطبع» المنشورعام ١٩٠٣م، من أنه ليس أمام الإنسان بالأحرى إلا الاختيار بين أن يكون فاشلا أو عبقريا. فڤيتجينشتاين لم يعرف الحلول الوسط أو أنصاف الأمور مثله في ذلك مثل ڤاينينجر، الذي انتحر بإطلاق الرصاص على رأسه بعد ظهور كتابه بفترة قصيرة. فالعبقرية أو الفشل، الخلاص (بمعنى الرحمة) أو اللعن، ظلت أمام عينيه إمكانيات قائمة طوال حياته كلها. كثير من أفراد عائلته أقدموا على الانتحار، وڤيتجينشتاين نفسه أيضا كان يعاني دائما من التفكير في الانتحار.

لقد درس طالب الهندسة لودڤيج ڤيتجينشتاين أثناء بحثه عن عبقريته الذاتية أصول العلوم الرياضية، واكتشف في هذا السبيل المنطق. اطلع من خلال بحوث جوتلوب فريجي الأستاذ بجامعة يينا، وبحوث الفيلسوف برتراند راسل الأستاذ جامعة كامبريدج على جهود وضع العلوم الرياضية على أساس منطقي خالص، وعرضها أداة لتحليل منطقي للغة. لقد أشار راسل على سبيل المثال إلى أن لغتنا العادية لم تتركب منطقيا على الإطلاق. فالجملتان «بيتر ضَرَبَ كورت» و«كورت ضُرِبَ من بيتر» على سبيل المثال

مختلفتان من ناحية البناء النحوي، على الرغم من أنهما تصفان نفس الحدث، ومن ثم متكافئتان منطقيا. أنشأ فريجي لغة صيغ ومعادلات جديدة ومنطقية، وهي لغة عالمية مساعدة، تسمح بإرجاع المقولات المركبة إلى مقولات بسيطة منطقية واضحة جلية. بهذه الدراسات أقام كل من فريجي وراسل المنطق، الذي كان يتم تدريسه منذ عصور أرسطو بطريقة لم تتغير تقريبا، على أسس جديدة.

في عام ١٩١١م اتجه ڤيتجينشتاين إلى ڤيينا، ليتحدث مع فريجي شخصيا في قضايا المنطق. وعلى الرغم من أنه كان قد حصل على بعثة لعام إضافي في مانشيستر، إلا أنه رأى نفسه أمام مفترق طرق، فهل يجب عليه أن يكمل دراسته للهندسة الميكانيكية ويقتفي أثر أبيه، أم يجب عليه أن يكرس نفسه للمنطق وبذلك لأحد الفروع الجوهرية في الفلسفة؟ لقد نصحه فريجي بالذهاب إلى راسل في جامعة كمبريدج، ليعمق دراساته للرياضيات والمنطق. أخذ ڤيتجينشتاين بالنصيحة وقطع دراسته للهندسة. بعد هذا اليوم تحكمت الفلسفة في مسيرة حياته.

منذ هذه اللحظة عزم أيضا على مشروع تأليف عمل فلسفي خاص، يريد أن يبني به على أعمال فريجي وراسل. كما ينبغي أن يؤكد له الكتاب فهمه لنفسه كعبقري، وبذلك يؤكد له استحقاقه لحياته. لذلك ارتبط نجاح هذا المشروع عنده بأشياء كثيرة إن لم يكن بكل شيء، وعاش في خوف دائم من أن يموت قبل إتمام الكتاب.

لقد صار ڤيتجينشتاين في كمبريدج صديقا وتلميذا مميزا لراسل وأصبح شخصية مثيرة للاهتمام في المشهد الفلسفي هناك، لكنها أيضا معقدة. فالمسامرات والمحادثات السائدة وقواعد الآداب المعتادة في الحياة الأكاديمية الإنجليزية كانت غريبة عليه. فلم يصبح ڤيتجينشتاين أبدا رجل مجتمع، أو رجل حديث ومناقشة. لقد زوَّد كل مناقشاته بادعاء أنها حق مطلق.

لقد كان اهتمامه الدائم منصبا على الموضوع، وعلى حلول نهائية لا يرقى إليها الشك. كان الخلاف يغضبه، ويستفزه إلى ردود أفعال عنيفة تهين المتحدثين معه. وعلى هذا النحو اصطدم أيضا بصورة دائمة ومتكررة مع كل من أستاذيه راسل وجورج إدوارد مور. ففترات التبادل الفكري المثمر كانت تليها فترات هروب من المجتمع. وهكذا انزوى عام ١٩١٣م قبل بداية الحرب العالمية الأولى بقليل في شاطئ معزول في النرويج، ليضع الخطوط العريضة الأولية للكتاب المزمع تأليفه.

على النقيض من راسل، الذي كان عليه أن يقضي عقوبة السجن بسبب قناعاته الرافضة للحرب وأخلاقه المسالمة، سجل ڤيتجينشتاين نفسه كمتطوع في الجيش النمساوي المجري. لقد خدم في البداية في سلاح المدفعية، حيث لم تشبع الأعمال المكتبية المكلف بها بعيدا عن ميدان القتال رغبته. لذلك طلب في عام ١٩١٦م نقله مباشرة إلى جبهة القتال قرب الحدود الرومانية. لم يكن ڤيتجينشتاين من غلاة الداعين إلى الحرب، وإنما كان يريد بهذه الطريقة المتطرفة أن يثبت كفاءته، ويختبر شخصيته. فوجوده قريبا من الموت بصورة مباشرة كان بالنسبة له مطلبا أخلاقيا.

إن قراءاته خلال سنوات الحرب تعطي بعض التوضيح لما كان يشغله. لقد كان مما قرأ مقالات الفيلسوف الأمريكي رالف والدو إيمرسون، وبعض روايات دستوفسكي، وخصوصا شرح تولستوي المختصر للإنجيل، وهي كتب وقعت في يديه من مكتبة لبيع الكتب في مدينة صغيرة بجبهة القتال. إن دعوة تولتسوي ومطالبته بالتنقية والخلاص الأخلاقي من خلال حياة بسيطة موقوفة على الإيثار، قد أثرت فيه بعمق. ولقد تأثر أيضا فهم ڤيتجينشتاين ذو الطابع الديني الصوفي للأخلاق بمؤلفين مثل شوبنهاور وتولستوي. فلم يكن ما يهمه هو تأسيس قواعد أخلاقية والبرهنة على صحتها، أو إرشادات محددة للسلوك، وإنما الذي يهمه الخلاص من الألم

والذنب، والذي يهمه موقف وتغير الشخصية.

كانت القضايا الأخلاقية والغيبية الكبرى حاضرة دائما في وعي ڤيتجينشتاين من خلال المواجهة اليومية مع الاحتضار والموت. لقد ظلت هذه القضايا أيضا في خلفية كتابه، الذي برز إلى حيزالوجود أثناء الحرب. لم يكن من الممكن إذاً أن يكون الموضوع هو فقط العلاقة بين المنطق واللغة والعالم، وإنما أيضا تلك القضايا التي كانت في غاية الأهمية لحياته الذاتية. في المدة من تموز (يوليو) حتى أيلول (سبتمبر) عام ١٩١٨م حصل ڤيتجينشتاين، الذي كان قد رقي في هذه الأثناء إلى ملازم ثان، على إجازة، قضاها عند أحد أعمامه في هلاّين بالقرب من سالزبورج. في هذا المكان وفي الشهور الأخيرة من الحرب العالمية اكتمل تأليف «الموجز».

يستغني الكتاب عن أي إضافات بلاغية. إنه يتكون من نظريات رئيسية ونظريات فرعية، تتضح قيمتها في إقامة الدليل والبرهان، من خلال ترقيم منفذ بدقة. لقد وضعت النظريات الفرعية على أنها توضيح للنظريات الرئيسية المرتبطة بها. يعتبر الكتاب نصًا جافًا، كما أنه نصٌ مُلِحٌ، لا يتورع أيضا عن صيغة القوائم. إن موقف ڤيتجينشتاين القاطع، المعروف بسوء السمعة في سلوكه الشخصي، يطبع أيضا أسلوب «الموجز» بطابعه. فكل نظرية لها عنف ضربة المطرقة، التي تلقن القارئ الحقيقة، التي لا يمكن الشك فيها. لاحظ راسل أن كل جملة لها وقع قرار لقيصر روسيا. إنه ببنائه اللغوي الصارم، يذكِّر بفن العمارة في فيينا في عصر الحداثة، كما تمثل على وجه الخصوص في أعمال أدولف لوز. لقد كان على ڤيتجينشتاين بعد مضي عدة سنوات أن يضع مع باول إنجيلمان أحد تلاميذ أدولف لوز تصميما لبناء منزل لأخته، الذي تحتم أن يحمل اسم «موجز متحول من حجر».

إن ترتيب النظريات المصمم على مثال دراسة في الرياضيات، يسهل

إلقاء نظرة عامة على أهم مقولات الكتاب. تنتج النظريات الرئيسية، المرتبة تتابعيا، سياقا برهانيا واضحا. هذا هو نص النظريات الخمس الأولى: «١ - العالم هو كل ما يعتبر الحال. ٢ - أما ما هو الحال، فالواقع أنه وجود الأوضاع. ٣ - الصورة المنطقية للواقع هي الفكرة. ٤ - الفكرة هي الجملة المفيدة. ٥ - الجملة هي وظيفة الحقيقة للجملة الأساسية».

يبدو في أول الأمر أن ثلاثة موضوعات كبيرة تسيطر على الكتاب هي: عالم ولغة ومنطق. بينما كانت تأملات ڤيتجينشتاين في المنطق في بداية تطوره الفلسفي، وقادته في النهاية إلى التفكير في اللغة والعالم، فإن سيرإقامة الحجة والبرهان في «الموجز» معكوس: تقود حجة ڤيتجينشتاين من العالم إلى اللغة، التي ينعكس فيها كـ «صورة منطقية». أما اللغة فيُنْظَرُ إليها مرة أخرى على أنها سياق مركب من جمل، يمكن إرجاعها إلى «جمل أساسية». يسمح الربط الممكن بين الجمل الأساسية بوصفه بمساعدة المنطق، لدرجة أن يعرف الإنسان سريعا في أي الأحوال تعتبرهذه الجمل صائبة أو خاطئة. فالجمل المركبة تعتبر «وظائف للحقيقة» من الجمل الأساسية، بمعنى أن صوابها وخطأها يتوقف على صواب وخطأ الجمل الأساسية.

إن العالم طبقا لأحد معتقدات الكتاب الأساسية مفتوح ومطروق لنا من خلال مصفاة اللغة فقط. واللغة من ناحية أخرى مقيدة في شكل منطقي. لقد أراد ڤيتجينشتاين كخليفة لفريجي وراسل أن يستخدم المنطق في شرح حدود وإمكانيات اللغة. كما أراد في البداية أن يجعل عنوان كتابه «الجملة»، إشارة إلى أن الشكل المنطقي للمقولة اللغوية في الكتاب له دور رئيسي عنده.

بالنظرية الرئيسية الأخيرة من «الموجز»، التي هي في نفس الوقت الجملة الأخيرة، تصل مسيرة إقامة الدليل والبرهان إلى بعد عميق: «ما لا يستطيع الإنسان أن يعبر عنه، عليه أن يسكت عنه». يتجه ڤيتجنيشتاين هنا

بالحديث إلى مجال قضايا الفكرالأخلاقي والغيبي الكبرى، التي شغلته من قديم الزمن. كما يتناول في نفس الوقت فرقا له أهمية كبرى في فهم كتابه، وهو الفرق بين «القول» و«الإشارة».

أراد ڤيتجينشاين إثرفريجي وراسل توضيح قضيتين، أولاً هما: ما هي علاقة اللغة بالعالم؟ وكيف تبدو اللغة الصحيحة منطقيا وما الذي يمكن أن تحققه؟ عند الإجابة على هذين السؤالين يكون مجال «ما يمكن قوله» قد تحدد، وهو المجال الذي تعتبر فيه المقولات «المفيدة» ممكنة، ومن ثم فهي مقولات يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة. ويمكن للإنسان أن ينظر إلى القسم الأكبر من «الموجز» على أنه محاولة لوصف الاستخدام المفيد للغة، أي هذا الذي يمكن «أن يقال».

لقد قام مدخل ڤيتجينشتاين للقضايا الأخلاقية والدينية على كل حال في الإشارة وليس في القول. فكل ما له صلة بمغزى العالم والحياة، وبالله والموت والخلاص، أحاله ڤيتجينشتاين إلى مجال «ما يمكن الإشارة إليه». وعلى هذا تصبح على سبيل المثال أشياء في مجال الدين والفن ممكنة المشاهدة والتجربة، وهي لا يُعَبَّرُ عنها، ومن ثم لا يمكن وصفها بمقولات. ينبغي على الإنسان أن يسكت عن الحديث عن هذه التجارب، لأنها لا تنتمي إلى مجال ما يمكن قوله. لكن هذا لا يعني أنها غير مهمة. بالعكس، فمجال ما يمكن الإشارة إليه يتضمن في رأى ڤيتجينشتاين مشاكل الحياة الجوهرية.

يمثل التفريق بين «القول» و«الإشارة»، أي بين مجالين متناقضين للمعرفة، نقطة محورية في «لموجز». وبالتوافق مع ذلك وضع ڤيتجينشتاين فلسفة مكونة من طابقين: فالطابق الأول منها موضوعه ما يمكن أن يقال، أي موضوعه حدود المعرفة العقلية، أي هذا الذي نستطيع وصفه بمساعدة اللغة. والمقصود لغة تتكون من جمل يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة. إنه

هذا المجال الذي يسميه ڤيتجينشتاين «عالم»، والذي يحدد أيضا ميدان العلم. أما موضوع الطابق الأعلى في المقابل فهو المسائل الأخلاقية والغيبية، التي لم تلعب أي دور في بحوث فريجي وراسل.

لذلك يحتل موضوع العلاقة بين المنطق واللغة والعالم حقيقة القسم الأكبر من الكتاب، لكنه لا يمثل إلا الدور الأرضي من البناء الفكري لڤيتجينشتاين.

يعتبر كل من اللغة والعالم متشابكان معا بصورة وثيقة عند ڤيتجينشتاين. إنها اللغة التي تضع حدودا لخبرتنا بالعالم، والتي تجعل العالم بها فقط مرئيًا لنا. لذلك يضع فيتجينشتاين النظرية التي تبدو للوهلة الأولى غريبة: «العالم هو مجموع الحقائق وليس الأشياء». ليس معنى ذلك أن ڤيتجينشتاين قد أنكر وجود شيء آخر خارج نطاق العالم المحدد لغويا. لكننا على وجه الدقة لا نستطيع أن نتحدث عن ذلك مطلقا. لأن جملة: «يوجد شيء ما خارج العالم» عند ڤيتجينشتاين جملة بلا معنى، ولا تستطيع أن تكون صائبة أو خاطئة.

فالحقيقة هي ما يمكن ادعاؤه في جملة صائبة. فعندما ندعي شيئاً لم يثبت صدقه بعد، فإننا نتحدث عن وضع. فمقولة: «الشجرة التي أمام شباكي جرداء من الورق» تصف وضعا، هو بالتحديد «كينونة الشجرة جرداء من الورق أمام شباكي». فلو أثبت هذا الوضع أنه صادق بأن الشجرة إذا جرداء من الورق حقيقة، يتحول هذا الوضع إلى حقيقة. فعالم ڤيتجينشتاين هو مجموع الحقائق التي توصف بمقولات صائبة.

يصف ڤيتجينشتاين العلاقة بين اللغة والعالم بمصطلحي «صورة» أو «تصوير طبق الأصل». وتعتبر الجملة والمقولة عند ڤيتجينشتاين «صورة للحقيقة». أما عن أن جملا «تصور» وضعا، فقد كانت هذه رؤية استخلصها ڤيتجينشتاين أثناء الحرب. وهنا لا يجوز للإنسان بالطبع أن يتصور صورة

واقعية «مرسومة». فقد كانت أمام عيني ڤيتجينشتاين خطط عسكرية مجسمة، ومشروعات عسكرية مرسومة، ونماذج مثل التي تستخدم في المحكمة لإعادة تمثيل قضية معينة، فيها أحجارمحددة تمثل بشرا أو سيارات أو منازل، وترتب بطريقة معينة. فالمقصود إذا هو المطابقة وتشابه البناء.

لقد تسببت «نظرية الصورة» الخاصة باللغة في إحداث زوبعة في الفلسفة في القرن العشرين. وتطلبت دائما مجهودات في رسم طبيعة صورة اللغة بدرجة أدق، أو بالأحرى تطوير قواعد لغة ووضع لغات جديدة، يمكن أن تصبح بها إمكانيات التعبير اللغوي أكثر دقة ووضوحا بصورة دائمة. ولهذا الغرض وضع ڤيتجينشتاين نفسه أولا أداة «منطق المقولات»، وهذا يعني المنطق الذي يبحث صواب وخطأ الجمل.

وعلى هذا فكما تم توضيح حدود العالم من خلال اللغة، تم كذلك توضيح حدود اللغة من خلال المنطق حسب رأى ڤيتجينشتاين. فالمنطق يقدم البناء والشبكة، التي ارتبط بها كل من اللغة والعالم. لقد نظر ڤيتجينشتاين إلى بحث اللغة من ناحية بنائها المنطقي المؤسس لها، على أنه المهمة الأصلية للفلسفة. وبذلك تتحول الفلسفة في جوهرها إلى تحليل لغوي.

في هذا الجانب يعتنق ڤيتجينشتاين في «الموجز» «مذهب الذرية المنطقية» لأستاذه راسل القائل مايلي: كل من العالم واللغة يمكن تحليلهما إلى أجزاء فردية متناهية الصغر «ذرات». فاللغة تتكون من وثيقة من الجمل المركبة، التي يمكن اختصارها في جمل بسيطة أي «جمل أساسية». لم يذكرڤيتجينشتاين مطلقا مثالا محددا لجملة أساسية. لقد ألحقه فقط بالرموز «ب» أو «ق»، ووصفه بأنه ربط لـ «أسماء». ويعتبر الإسم أشبه ما يكون بعلامة لغوية متناهية الصغر، أُلْحِقَ بهٰ على مستوى العالم شيء. ومهمة الفلسفة الآن كنقد لغوي، هي اختصار كل الجمل إلى أجزائها الأولية، أي إلى الجمل الأساسية، وإلحاق الأسماء الواردة فيها بأشياء. إذا يتم

بذلك اختصار اللغة إلى لغة « واصفة » صرفة.

عندما يحلل الإنسان بهذه الطريقة ما إذا كان الموضوع جملة « مفيدة » واصفة، وحتى ما يحتمل من كونها جملة صائبة، فإن الإنسان سيكتشف الآن أيضا القدرة على الصدق وبالأحرى صدق جمل مركبة. فهي وظائف وأدوار صدق للجمل الأساسية، بمعنى أن صدقها وزيفها يتوقف على صدق وزيف الجمل الأساسية، التي تتكون منها. ولقد اخترع ڤيتجينشتاين لهذا الغرض ما يسمى « ألواح الصدق » التي توضح الأحوال والشروط، التي يكون الربط في ظلها بين الجمل الأساسية صادقا صائبا، أو مزيفا خاطئاً. وتنتمي هذه اللوحات اليوم إلى مكونات أي دراسة أساسية في المنطق.

فلنأخذ على سبيل المثال الربط البسيط « ب » و« ق ». إن الموضوع هنا إذا هو ربط متحقق بحرف الربط « و » لجملتين أساسيتين هما على سبيل المثال: « تمطر السماء وطريق السيارات السريع مغلق ». يعتبر هذا الربط صادقا في حالة واحدة محددة لا غير، هي عندما تكون « ب » صادقة (أي عندما تمطر السماء حقيقة)، وتعتبر « ق » في نفس الوقت صادقة (عندما يكون طريق السيارات السريع قد تم إغلاقه حقا). ويعتبر هنا الربط خطأ في كل الحالات الثلاث الأخرى الممكنة. فالجملة تعتبر خطأً أولا: عندما تمطر السماء حقا، لكن يمكن السير على طريق السيارات السريع بحرية، وثانيا: عندما يكون طريق السيارات السريع قد تم إغلاقه فعلا، لكن السماء لا تمطر، وثالثا: عندما يدعي كل جزء من كلا الجملتين شيئا خاطئاً. عند تقييم الصدق تظهر إذا هنا « خ » (تعبيرا عن « خطأ ») ثلاث مرات، وتظهر « ص » (تعبيرا عن « صواب ») مرة واحدة. يمثل هذا الربط واحدة من « وظائف حقيقة » متعددة، ويتم اختصاره في الصيغة الآتية: (ص خ خ خ) (ب، ق).

تحدث مثل هذه الصيغ تأثيرا مفزعا لدى كثير من القراء. لكن ڤيتجينشتاين يرتب على حساباته المنطقية نتائج فلسفية بعيدة المدى.

فبقوانين المنطق تلك لم يتم قياس مجال المقولات المفيدة فقط، وإنما تم أيضا قياس حقل العلوم التجريبية. وبمقولة «مجموع الجمل الصواب هو العلوم الطبيعية كلها» يحدد ڤيتجينشتاين العالم بأنه العالم الذي يمكن إدراكه علميا. فاللغة خارج هذا المجال لا «تقول» شيئا على الإطلاق.

إن النتيجة التي توصل إليها ڤيتجينشتاين في القسم الأول من «الموجز»، الذي يتناول علاقة المنطق باللغة والعالم، هي باختصار ما يلي: إن ما نستطيع أن نقوله عن العالم بطريقة مفيدة وعلمية، يجب أن يبقى في حدود لغة منطقية محددة المقاييس. ففي داخل العالم، أي في مكان «ما يمكن أن يقال»، لا توجد مشاكل غير محلولة. يقول ڤيتجينشتاين في هذا الصدد: إن «اللغز» لا وجود له. فعندما يمكن عموما طرح سؤال، فإنه إذا يمكن الإجابة عليه أيضا. كل ما عدا ذلك لا ينتمي إلى العالم، ولذلك لا يمكن «أن يقال». لكن لو فعلت الفلسفة ذلك، أي لو وضعت على سبيل المثال نظريات عن «الله» و«الكون»، أو عن «الخير»، فإنها ترتكب إذا إثم سوء استخدام اللغة. وعلى ذلك تعتبر أيضا الجملة الأخيرة الشهيرة في «الموجز» منطقية وهي: «ما لا يستطيع الإنسان أن يعبر عنه، عليه أن يسكت عنه».

بهذا الأمر بالصمت يقف ڤيتجينشتاين بالقرب من مجموعة من نقاد الثقافة والشعراء النمساويين في عصره مثل كارل كراوز، الذين أرادوا تحرير اللغة من الزخارف غير الضرورية والبلاغة الفارغة. لقد أشار هوجو فون هوفمانشتال في كتابه «خطاب للورد خاندوس» مثل ڤيتجينشتاين إلى حنكة أنه يجب على الإنسان أن يصمت أمام بعض المسائل الجوهرية. لقد ألبس «الموجز» الفلسفة رداءً من الزهد متقشفا صارما. إنه يطلب منها أن تقدم كشف حساب عن كل كلمة مستعملة، وعن كل مصطلح مستخدم. فبه بدأ نقد اللغة يصير أحد أهم موضوعات الفلسفة في القرن العشرين.

أما أن الصمت الذي يطلبه ڤيتجينشتاين لا يعني رفضا مبدئيا للأفكار الغيبية، فإن هذا سيتضح في الصفحات الأخيرة من «الموجز». فبتوضيح ما يمكن أن يقال، قد تم حقا إيقاف العلم والفلسفة عند حدودهما. لكنهما ينالان مرتبة ثانوية تابعة، لأنه «لم يتم بعد فيهما تناول مشاكل حياتنا مطلقا». تقع هذه المشاكل الحياتية مثل مشكلة الموت ومغزى الحياة أو مغزى العالم على الضفة الأخرى من العلم والفلسفة. لكنها تعتبر مع ذلك أساسية للإنسان، بل إنها تعتبر الأهم حقيقة له. لقد قارن ڤيتجينشتاين نظرياته عن العالم واللغة والمنطق بسُلَّم، على الإنسان أن يصعد عليه أولا، ليلقيه بعد ذلك وراء ظهره. فالسلم يوصلنا إلى عتبة المشاكل الحياتية ومسائل المغزى.

إن هذا الذي يقع على الضفة الأخرى من العتبة، لم يعد يمكن أن يقال، وإنما مازال يشار إليه فقط. تكتسب الإشارة في الصفحات الأخيرة من «الموجز» وظيفة أن تحيل عبر العقلاني إلى الغامض. يقول ڤيتجينشتاين: «إن هناك على كل حال ما لا يمكن التعبير عنه، إنه يلوح، إنه الغامض». ومثلما يطلب كيركيجارد القفز في الديني، يطلب ڤيتجينشتاين الآن القفز في الغامض. فالمنطق يظل بذلك عنده حقيقة في خدمة التصوف. وكما يرافق فرجيل كممثل للعقل في «الكوميديا الإلهية» لدانتي الإنسان حتى حافة الجنة فقط وهناك يتحتم عليه أن يسلم قيادته، فهكذا يستطيع المنطق في «الموجز» أن يوصل الإنسان حتى حافة ما يمكن أن يقال فقط.

أما عن أن هذا قد كان المقصد الأصلي للكتاب، وهو توصيل القارئ إلى عتبة الدور الثاني الغامض، فقد أوضحه ڤيتجينشتاين في أحد خطاباته: «إن مغزى الكتاب أخلاقي. لقد أردت ذات مرة أن أذكر جملة في المقدمة، لا توجد الآن حقيقة فيها، ولكني أكتبها لسيادتكم الآن، لأنها ربما تصبح مفتاحا لما يستغلق فهمه لديكم. لقد أردت أن أسجل أن كتابي يتكون من

قسمين: من القسم المقدم هنا ومن كل هذا الذي لم أكتبه. والقسم الثاني خصوصا يعتبر هو المهم. فسوف يتم تحديد الأخلاقي بالأحرى من خلال الكتاب وكأنه من الداخل».

«الأخلاقي» مصطلح يرمز به ڤيتجينشتاين هنا لمجمل «مشاكل الحياة» يبدأ إذا فقط على الحدود الخارجية لما يسميه ڤيتجيتشتاين «عالم». لقد صاغ في ضوء ذلك النظرية التالية: «يجب أن يوجد مغزى العالم خارجه». لا ينتمي «مغزى العالم» إلى الأشياء، التي نستطيع أن نتحدث عنها حديثا «مفيدا»، أي نتحدث عنها بأدوات لغة واصفة. كما أن حل لغز الحياة يوجد في مكان وزمان «خارج المكان والزمان». وعلى هذا النحو يجب فهم جملة أن الموت «ليس من أحداث الحياة». فالموت يعتبر ظاهرة لاجتياز الحدود. إنه لا يمكن أن يفهم بالأدوات التي نفهم بها العالم أو الحياة.

إن ما يسري على «الأخلاقي» يسري أيضا على «الجمالي»، الذي هو مجال الفن. لذلك يتحدث ڤيتجينشتاين عن أن كلا من الأخلاقي والجمالي «متسامي».

تعتبر مثل هذه المقولات نفسها طبقا للمعنى الدقيق لآراء ڤيتجينشتاين غير مفيدة، لأنها ليست مقولات واصفة. إنها تعتبر أدوات مساعدة فقط، أي نوع من المؤشر، تتم الإشارة به إلى «ما لا يمكن قوله». وهذا الذي لا يمكن أن يقال، ومن ثم كل ما «يلوح» في الفن وفي السلوك الأخلاقي وفي الدين، يعتبر عند ڤيتجينشتاين الموضوع الأصلي المتواري للكتاب، الذي تكشّف فقط في الصفحات الأخيرة. فالذى بدأ مثل كتاب تعليمي في المنطق، انتهى لذلك شبيها بكتاب صلوات وتأمل روحي.

لم يستطيع ڤيتجينشتاين التفكير في نشر الكتاب إلا بعد نهاية الحرب العالمية الأولى. لقد أعاد الاتصال حينها براسل وبعث له بالمخطوط وحاول أن يجد له ناشرا. وتحتم عليه أن يرى أن راسل مثل غيره من القراء قد

ركز اهتمامه تماما في قراءته على موضوع «المنطق ـ اللغة ـ العالم»، وتجاهل الموضوع «الأخلاقي» الخاص بمشاكل الحياة. ومع ذلك فقد كان راسل هو الذي عرض كتابة مقدمة الكتاب، وساهم باسمه في نشره عام ١٩٢١م تحت عنوان «بحث في المنطق والفلسفة» كمقال في مجلة بعد محاولات كثيرة فاشلة. أما الترجمة الإنجليزية فقد نالت عنوانا لاتينيا اقترحه جيورج إدوارد مور ترجمته «موجز في المنطق والفلسفة»، والذي استند إلى «موجز في اللاهوت والسياسة» للفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا، المنشور في القرن السابع عشر، والذي أثبت وجوده في تلك الأثناء في اللغة الألمانية أيضا. أما من ناحية المضمون فلا يكاد أن يجمع كتابي سبينوزا وڤيتجينشتاين معا شيء.

لقد كان رأي ڤيتجينشتاين أنه قد أنجز بكتابه «الموجز» انفراجة بين المنطق والتصوف. فهو يرى أنه قد وضح ما يستطيع الإنسان من «قول» مفيد، وما يستطيع الإنسان من «إشارة» ليس إلا. لم يبق ما يفعله أكثر من ذلك. إنه يعبر عن الاقتناع بأنه قد كتب بذلك الكلمة النهائية في المنطق، وفي مغزى العالم والحياة في المقدمة بأسلوب الادعاء المطلق المميز له كالآتي: «يعالج الكتاب المشاكل الفلسفية ويبين كما أعتقد أن طريقة السؤال عن هذه المشاكل تقوم على سوء فهم منطق لغتنا. ويمكنني صياغة المغزى الكامل للكتاب في كلمات على وجه التقريب كالآتي: ما يمكن أن يقال عموما، يمكن أن يقال بوضوح، وما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، يجب عليه أن يسكت عنه... غير أنه تبدو لي حقيقة الأفكار المعلم عنها هنا بصورة نهائية. ومن ثم فإن رأيي أنني قد قمت بحل المشاكل جوهريا بصورة نهائية».

استخلص ڤيتجينشتاين من تأملاته في مشاكل الحياة أيضا نتائج عملية مباشرة. فقد كان جادًا في عزمه على التطهير الأخلاقي وبدء حياة جديدة.

عندما تم نشر «الموجز» ابتعد تماما عن بيئة الفلاسفة الأكاديميين. إنه اتبع دعوة تولستوي، واتجه إلى الحياة البسيطة، وإلى خدمة الغير. فقد عمل في بعض الأوقات مساعد بستاني في أحد الأديرة. كما تخلص من نصيبه في ثروة أبيه بإهدائه إلى إخوته أو إلى الفنانين المحتاجين. قام راسل المرفه الملحد بزيارة ڤيتجينشتاين سنة ١٩٢٢م في مدينة إنسبروك، وتهيأ لمناقشة معه في المنطق. لكنه اكتشف أنه لم يعد يستطيع أن يفعل شيئا مع ڤيتجينشتاين، الذي أخذته المسائل الدينية والأخلاقية تماما.

لقد انعكس هذا الموقف تجاه المقاصد الأخلاقية والصوفية للكتاب في تاريخ تأثير «الموجز» مرة أخرى. فقد مارس الكتاب تأثيرا هائلا في الفلسفة في القرن العشرين. كما أنه بدأ مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة مشابها في ذلك كتاب «نقد العقل الخالص» لكانت وأحدث تغييرا في اتجاه الرؤية الفلسفية. لكن بقي هذا الاتجاه محصورا تماما في إطار جهود جعل الفلسفة «أكثر منطقية» و«أكثر علمية».

افتتح ڤيتجينشتاين بنظريته في أن العالم يمكن معرفته دائما من خلال اللغة فقط إحدى أعظم الثورات في الفلسفة خلال القرن العشرين، وهي المسماة في اللغة الانجليزية «التحول اللغوي»، وفي اللغة الألمانية «التحول الفلسفي اللغوي». فمن خلال ڤيتجينشتاين صارت فلسفة اللغة في القرن العشرين فرعا أساسيا من فروع الفلسفة. وعلى ذلك تولى الفرع المسمى فلسفة التحليل اللغوي القيام بتحقيق مطلب ڤيتجينشتاين في توضيح لبس وغموض اللغة أو إزالته.

نظرت «حلقة فيينا» وهي مجموعة من الفلاسفة والعلماء تجمعت حول موريتس شيلك ورودولف كارناب إلى «الموجز» على أنه إنجيل فلسفة جديدة «علمية»، وقرأته سطرا سطرا. وهنا كان مهد مذهب الوضعية المنطقية، وهي تيار فلسفي في القرن العشرين، لا يقبل إلا مقولات لها أساس

في التجربة، كما أن لها شكلا دقيقا منطقيا ورياضيا. إن السعي للوصول إلى «لغة مثالية» سليمة منطقيا قد تخلى عنه ڤيتجينشتاين نفسه مؤخرا بالطبع.

لكن لا ينبغي نسيان أن «الموجز» نص ذو وجهين. فخلف التحليلات اللغوية المنطقية وجداول الصدق، يلوح متصوف حديث. وخصوصا لأن «الموجز» يتجول بإصرار على الحافة، بين ما يمكن أن يقال وما لا يمكن أن يقال، بين المعقول وغير المعقول، فقد ظل أحد النصوص المهمة والمثيرة في تاريخ الفلسفة. وحتى لو كان فيتجينشتاين قد توصل إلى نتيجة أنه يتحتم على الإنسان أن يسكت عن الكلام في أمور الحياة الهامة حقا، إلا أنه قد حاول إقامة الدليل على ذلك طبقا للموروث العقلي في الفلسفة الغربية بالإجابة على لماذا يكون هذا هكذا؟

الطبعات:

LUDWIG WITTGENSTEIN: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-phliosophische Abhandlung. Frankfurt/ Main: Suhrkamp 1963.

نداء لتحقيق الذات

مارتن هايديجر
الكون والزمن (١٩٢٧م)

إن ما كان يشبه ظهور الخنافس (البيتلر) في المشهد الموسيقي في الستينات هو دخول الشاب مارتن هايديجر في دنيا الفلسفة الألمانية في العشرينات. فعندما أستدعى المدرس الجامعي ذو الثلاثة والثلاثين عاما مارتن هايديجر سنة ١٩٢٣م، ليصبح أستاذا مساعدا في جامعة ماربورج، سبقته سمعته كأستاذ ناجح غير عادي، وكفيلسوف غير تقليدي، ألقى بفلسفة الأكاديميين الجافة جانبا، وأعاد الفلسفة مرة أخرى إلى الأمور الجوهرية. تدفقت جماهير الطلاب حينها إلى ماربورج، يصاحبهم الإحساس بأن الفلسفة هنا لا تُدَرَّس فقط، وإنما تُطَبَّق أيضا. لقد دخلت نغمة جديدة، وبدأ أسلوب جديد في المشهد الفلسفي. حتى زملاء التخصص صار لديهم إحساس داخلي بعد قراءة الأعمال القليلة التي نشرها هايديجر، أو تركها للتداول، بأنه قد نشأ هنا شيء متفجر بالنسبة للفلسفة.

لقد تأكد هذا الإحساس بظهور «الكون والزمن». وعلى الرغم من أن الكتاب قد كتب بلغة عنيدة وصعبة للغاية، إلا أن القراء الأوائل كانوا منبهرين بطريقة هايدجر في تناول أمور حياة الإنسان المحددة. لم تحتل مكان الصدارة هنا مقولات ومبادئ أو قوانين. بل إن «الكون والزمن» يتجه

إلى موضوعات مثل «الخوف» و«الهم» أو «الموت»، التي هي موضوعات اختفت من الفلسفة الأكاديمية منذ زمن. إن ما وصل إلى القراء في البداية، كان الدعوة الملحة الموجهة لهم بالتحرر من حياة يومية بلا تفكير، وبأن يشكلوا الوجود الذاتي بوعي وصفاء ذهن. لقد كان «الكون والزمن» نداءً فلسفيا تأسس على أكثر من أربعمائة صفحة لتحقيق الذات. وعلى هذا فإن الانطباع العام، هو أن الفلسفة قد بدأت مرة أخرى بهذا العمل في الدخول في معترك الحياة مباشرة.

لقد اتبع بعمله المبكر الأول في الأصل خططا ذات أبعاد كثيرة. فهو أراد تجديد فلسفة ما وراء الطبيعة، وعلم الوجود، أي نظرية الكون والعلل النهائية للواقع. أراد تأسيس «علم وجود جوهري»، وأراد الإجابة على السؤال عن الكون، الذي هو أكثر مصطلحات الفلسفة غموضا وعمومية، بطريقة جديدة. لكنه غاص في هذا الطريق في موضوع لم يكن في أول الأمرغير إرشاد إلى الكون، ألا وهو موضوع الوجود الإنساني. لقد ظل «الكون والزمن» عملا لم يكتمل، وربما لذلك كان له تأثير كبير. فقد صار تحليلا للإنسان ولارتباطه بالعالم، وبجماعة من البشر الآخرين، وقبل كل شيء ارتباطه بأفق الزمن والفناء.

حتى لو كان القراء بعد اطلاعهم على «الكون والزمن» قد تحصلوا أيضا على انطباع بأنه قد أخرجهم من الضيق الفلسفي للمناقشات والتحليلات التخصصية، فإنه قد التصق بمارتن هايديجرالإنسان وبسلوكه وبلغته وبمسيرته دائما قسط من الإقليمية. لم يتفاد هايديجر المدينة الكبيرة فقط، وإنما ابتعد تماما عن العالم الحديث وأسلوب الحياة فيه وعن دنيا الإعلام. فلم يعمل مطلقا خارج جامعات المدن الصغيرة مثل فرايبورج وماربورج.

لقد استقى كثيرا من صوره وتشبيهاته من العالم البدائي الريفي في موطنه بمنطقة جنوب بادِن (زودبادِن). فقد صارت مصطلحات مثل

« طريق الهدى »، أو « طريق الضلال » جزءا من لغته الفلسفية المتداولة. وكان يحب أن يرتدى بدلة من الجوخ، وأن يمارس مع الطلاب رياضة التزحلق على الجليد. بنى لنفسه بالقرب من فرايبورج، في تودناوبيرج، كوخا في الغابة السوداء، يلتمس فيه إلهامه الفلسفي، بعيدا عن صخب الحياة الحديثة وتوترها. لقد نشأ كتاب « الكون والزمن » أيضا هنا، حيث يتجه البصر إلى عين ماء ومراعي جبلية. لم يصبح هايديجر « رجلا اجتماعيا لبقا » مطلقا. كما لم يكن يحس أنه في وطنه حقيقة إلا في موطنه الأصلي بجنوب غرب ألمانيا المطبوع بطابعه.

لقد كان تأثير الكنيسة الكاثوليكية في الحياة والتربية قائما في كل مكان في عالم طفولة هايديجر. ولد هايديجر عام ١٨٨٩م في ميسكيرش، وهي مدينة صغيرة تقع على الحافة الجنوبية من الغابة السوداء، وتكيف خصوصا بطابع التدين الذي وفره له منزل أسرته. كما أن الكنيسة الكاثوليكية لم تحدد فقط طريقة تربيته وتعليمه، وإنما أيضا مولتها. لقد ذهب أولا مزودا ببعثة كنسية إلى مدرسة كاثوليكية داخلية في مدينة كونستانس. وانتقل في عام ١٩٠٦م إلى مدرسة رئيس الأساقفة الكاثوليكية الداخلية في فرايبورج. وقد كان حق السكن هناك مرتبطا بالالتزام بالانضمام إلى دراسة علم اللاهوت، وبأن يشق طريقه لتولي وظيفة قسيس.

صحيح أن هايديجر قد بدأ هذه الدراسة عام ١٩٠٩م، إلا أنه توقف عنها على كل حال بعد عامين. لقد بدأ يبتعد داخليا عن المذهب الكاثوليكي. ولكن لأنه معتمد في معيشته على النقود التي يتلقاها من الكنيسة، فقد توصل إلى حل وسط، وافق بمقتضاه على مواصلة دراسته على أن تكون « الفلسفة الكاثوليكية » أهم مكوناتها.

لذلك ركز هايديجر جهوده في دراسة الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى الزاهرة، وحصل على درجة الأستاذية عام ١٩١٥م برسالة عن

فيلسوف العصر الوسيط دونس سكوتوس. لم ينسلخ من الكنيسة رسميا إلا في عام ١٩١٩م. لكن الحوار حول العقيدة والمضامين اللاهوتية قد ترك في تفكيره معالم باقية. فمصطلحات التعاليم الأخلاقية المسيحية مثل «ضمير» و«ذنب»، تظهر أيضا فيما بعد في فلسفته، مثلما ظهرت في البداية المطالبة ذات الدافع الديني بالإعراض عن العالم والتوجه إلى مستوى من الواقع أكثر عمقا.

وعلى هذا لا يعتبر أمرا غريبا أيضا أن نفس فلسفته تبدأ بتجربة التوبة وحادثة العودة إلى الإيمان. لقد تعرف هايديجرعلى كتاب ادموند هوسرل مؤسس علم وصف الظواهر. أراد هوسرل إعادة الفلسفة إلى أصولها الأولى مرة أخرى، وتحريرها من محبسها في قصر النظريات الأكاديمية. وبالتوافق مع ذلك كان نص شعاره الفلسفي: «إلى الأشياء». إننا لن نصل إلى الأشياء ومن ثم الظواهر، التي تشكل خبرتنا اليومية بالعالم، إلا عندما نتقصى عمل وعينا. لقد أراد هوسرل أن يقضي على وهم أن الوعي نوع من أعضاء الاستقبال، الذي يمتلئ شيئا فشيئا بالمضامين والموضوعات. فلا توجد ذات صرفة، ولا يوجد موضوع صرف. بل إن الوعي مرتبط منذ البداية بالأشياء كما لو كان موثقا برباط. إنه كما يرى هوسرل «متجه» دائما إلى الموضوعات، إنه يربط العالم المحسوس كشبكة بيننا وبين الأشياء.

لقد بذل هوسرل مجهودا كبيرا في إنشاء منهج بحث لعلم وصف الظواهر، وبناء «موقف» لهذا العلم، يتضح فيه عمل و«اتجاه» الوعي في صورة واضحة ما أمكن. أراد هوسرل بذلك إلغاء كل «الفرضيات المسبقة» و«الأحكام المسبقة»، حتى يصبح النظر إلى عمل الوعي الصرف حرّاً، أي حتى «تبدو» الظواهر.

حقا يستعير الطالب مارتن هايديجر كتاب هوسرل المبكر الأول «البحوث المنطقية» طوال عامين متتاليين بلا انقطاع من مكتبة جامعة فرايبورج. بعد

الحرب العالمية الأولى، عندما انتقل هوسرل من جامعة جوتينجين أستاذا إلى جامعة فرايبورج، يصبح هايديجر أخيرا مساعده. منذئذ يصبح علم الظواهر وطنه الفلسفي الجديد. بذلك تحقق الوداع النهائي للفلسفة المسيحية.

لكن المدرس الجامعي الشاب يمضي في طريقه الخاص سواءً في قراءاته أو في تفكيره. إنه يقرأ كتبا وبحوثا لممثلي ما يسمى «فلسفة الحياة» من أمثال فريدريش نيتشه وڤيلهيلم ديلتاى أو هنري بيرجسون، الذين وجهوا الاهتمام بعيدا عن الوعي والمعرفة العقلية الخالصة إلى صور الفهم الوجداني الحدسي. لقد نبه ديلتاي إلى أن هذا لا يمكن «توضيحه» مثل موضوع عادي للعلوم الطبيعية، وإنما يجب فهمه انطلاقا من معيشته ومن إنجازه الثقافي. أما بيرجسون أحد أشهر فلاسفة أوربا يومئذ فقد بحث ضمن ما بحث الصور المختلفة، التي نعيش فيها «الزمن». لكن هايديجر قد قرأ أيضا عالم اللاهوت الدنيماركي كيركيجارد، الذي لم يكن يومئذ معروفا إلا لدى قلة من الناس، والذي ربط في كتابه «مفهوم الخوف» الحرية الإنسانية بحالة الخوف الأساسية، وطالب الإنسان بأن يعطي وجوده معنى من خلال الاختيار المبدئي.

إن توجه هايديجر إلى الظواهر الملموسة قد شجعته عليه حالة وقتية بعد الحرب العالمية الأولى، كانت تصطبغ بالوعي بالأزمة، وبالبحث عن توجه فكري، وبالحماس المتدفق. فقد كانت قضايا الوجود والقضايا الفاصلة على جدول الأعمال في كل مكان. بل إنه قد تعاطف في عصرما قبل الحرب العالمية الأولى مع حركات الشباب، التي دافعت عن البساطة والأصالة، وعن الإعراض عن الأشكال الاجتماعية الجامدة، كما لم يسعوا فقط إلى تجديد المؤسسات الاجتماعية، وإنما سعوا أيضا إلى «إصلاح حياة» الإنسان الفرد.

وهكذا تحول هايديجر إلى عالم من علماء وصف الظواهر من نوع خاص. لقد أخذ بمطلب هوسرل، في أن بحث مدخل الإنسان إلى العالم أساسا

يكون انطلاقا من شروطه الأولية. فلن يصبح موضوع البحث عنده هو الوعي، وإنما عالم الحياة، أي حياة الإنسان العادية اليومية. فقد وجه طريقته الذاتية في المعالجة الفلسفية إلى عالم الحياة هذا، وهي تلك الطريقة التي صنعت شهرته كمدرس شاب في جامعة فرايبورج.

لقد سماه الطلاب «الساحر القادم من ميسكيرش»، لأنه كان يستطيع إشعال قضايا فلسفية بفهم أشياء معتادة. هكذا كان يبدأ هايديجر الحديث أمام طلابه عن إدراك منصة المدرس، ويحاول توضيح أن المشاهد والشيء يعتبران قسما من «بيئة مشتركة»، أي ظفيرة علاقات من أشياء. ولا يمكن معرفة «أهمية» الأشياء، إلا انطلاقا من هذا التظافر. إن ما كان عند هوسرل تشابك الذات والموضوع في الوعي، أصبح عند هايديجر تشابك الإنسان مع الأشياء في بيئة مشتركة.

لذلك يعتبر العالم الذي ندركه ونعيش فيه طبقا لرأي هايديجر في المفهوم المباشر تماما هو دائما عالم الإنسان. إن العالم والإنسان لا يتواجهان. فالإنسان يعتبر دائما جزءاً من العالم. لقد بحث الفلاسفة العظام أساس واقع هذا العالم دائما في «كون» غير متغير، في الأفكار والمبادئ والمقولات. حاول هايديجر متأثرا ببيرجسون أن يقيم هذا الكون على أساس جديد تماما. هذا الأساس الجديد ينحصر في «الزمن». لكن لأن الزمن مرتبط بالتغير، لم يعد من الممكن أيضا البحث عن الكون في مبادئ لا تتغير.

عندما تم استدعاء هايديجر عام ١٩٢٣م، ليتولى منصب أستاذ مساعد في جامعة ماربورج، بدأت بالنسبة له أكثر فترات حياته إثارة على المستويين الفلسفي والخاص. فقد تعرف في عام ١٩٢٤م على طالبة الفلسفة الشابة هنَّا آرينت، التي أصبحت عشيقته فترة من الزمن. كما أسس في ماربورج مع زميله كارل ياسبرز «جمعية النضال»، التي تريد تحدى الفلسفة الأكاديمية بأسلوب جديد وبموضوعات جديدة. فهايديجر يعيش مدفوعا بين آونة

وأخرى بحالة نشوة إبداعية.

كنتيجة لهذه المرحلة فائقة الإنتاج من حياته، بدأ الكتاب يأخذ شكلا ملموسا، تمكن به من الارتقاء من كونه نبوءة سرية إلى أن صار ملك الفلسفة الألمانية. لقد نشأ مشروع «الكون والزمن» من حوار هايديجر المستقل مع علم وصف الظواهر عند هوسرل، لكن متأثرا أيضا بروح العصر وقضاياه الحيوية.

أما السبب الحاسم في تأليف الكتاب فقد كانت الجامعة نفسها. فقد أصبح منصب أستاذ الفلسفة فيها خاليا ابتداءً من عام ١٩٢٥م. كما بدا أن هايديجر هو الاختيار الأول الطبيعي لهذه الوظيفة. لكن الحصول على قرار إيجابي من وزارة التعليم، كان يحتم على هايديجر أن يقدم على الأقل عملا منشورا ذا قيمة علمية. فهو لم ينشر أي كتاب أو بحث منذ سنة ١٩١٦م، عام نشر رسالته لنيل درجة الأستاذية.

لقد كانت المادة العلمية لدروسه ومحاضراته وبعض البحوث التي ألقاها في الجامعة هي التي شكل منها أخيرا مخطوط «الكون والزمن». في الخامس والعشرين من تموز (يوليو) عام ١٩٢٤م ألقى بحثا أمام جمعية العلوم اللاهوتية بماربورج في «مفهوم الزمن»، لم يتم نشره كمقال بسبب حجمه. قام هايديجر بتعميق هذا البحث وتحويله إلى دراسة من خمس وسبعين صفحة. ثم تناول نفس هذا الموضوع مرة أخرى في إحدى المحاضرات في الفصل الدراسي الصيفي من عام ١٩٢٥م تحت عنوان «تاريخ مفهوم الزمن». وقد تحدث في هذه المحاضرة أيضا لأول مرة عن مسائل مثل «الموت» و«الضمير». في أجازة الفصل الدراسي المذكور، التي قضاها في كوخه في تودنا وبيرج ضم هذه الموضوعات إلى نص مخطوطه.

تم إنجاز مخطوط الكتاب كله في آذار (مارس) عام ١٩٢٦م. وقد تم إرسال أول قسم منه للطبع في نيسان (أبريل). كما أعد المؤلف أقساما

أخرى من الكتاب خلال عام ١٩٢٦م، ليسلمها لدار النشر في الأول من تشرين الثاني (نوفمبر). لكن ظلت لديه بقية لم يتم إعدادها للنشر، والتي سيتم فيما بعد إعدادها للنشر ككتب إضافية، منها حوار مع كانت وديكارت وأرسطو. لقد أزال نشر الكتاب العقبات أمام تقلد هايديجر لمنصب أستاذ. فتقلد هذا المنصب، الذي تم رفضه من الوزارة مرتين، تحقق أخيرا في تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٩٢٧.

يجب على من يقرأ كتاب «الكون والزمن» أن يتعود على لغة هايديجرغير المألوفة. فهايديجر ينتمي إلى مبدعي اللغة العظماء، وأيضا إلى معيدي تشكيل اللغة في مجال الفلسفة. فالمصطلحات المألوفة مثل «الوجود» أو «الهم» تحصل على معنى جديد تماما أو معنى مغاير. غالبا ما يعتمد هايديجر في ذلك على معنى أصلي للكلمة مبرهن عليه صرفا واشتقاقا. لكن صياغته لكلمات جديدة تماما في الاستخدام مثل «[illegible]» أو في المبنى والمعنى مثل «الساقط في اليد»، تمثل تحديا واستفزازا للقارئ. فلا يوجد مصطلح مهم يستخدمه هايديجر، يمكن أن يفهم في معناه المألوف المعتاد أو أن يتم البناء عليه.

يبدأ كتاب «الكون والزمن» بسؤال عن «جدوى الكون»، وهو سؤال لم يجب عليه الكتاب في نهاية الأمر. لا يعتبر الكون عند هايديجر كأساس للواقع «كائنا»، أي شيئا يمكن وصفه وتعريفه، كما يعتقد أغلب الفلاسفة. لكن الطريق إلى هذا الكون يمتد فوق الكائن، وهو على كل حال كائن خاص للغاية، والذي هو الإنسان. يعتبر الإنسان عند هايديجر معبرا للكون، لأنه هو الكائن الوحيد، الذي يسأل عن الكون، ولأن لديه «إدراك للكون»، فإنه لذلك يفوق على أن يكون فقط في مرتبة شيء أو متاع. ومن هنا فإن للإنسان طريقة كينونة خاصة، يسميها هايديجر «وجود». فالبحث أو كما يقول هايديجر «التحليل الجوهري للوجود» قد أصبح الموضوع الحقيقي

لكتاب « الكون والزمن » .

بورود مصطلح « الوجود » ، يدخل في الموضوع أيضا ربما أكثر مصطلحات « الكون والزمن » شهرة على الإطلاق وهو « الكيان » « Existenz » . فالكيان لا يعتبر عند هايديجر هو واقعة الحياة أو التواجد فقط . إنه يعتبر الصلة بين الوجود والكون . ففهم المصطلح عند هايديجر مرتبط بمعناه ككلمة في أصلها اللاتينى . فالكلمة اللاتينية « Ex-sistere » تعنى حرفيا « ظهر أو برز » . والإنسان يظهر ويبرز من بين العالم العادي للأشياء، من خلال أنه يستطيع إنشاء علاقة بالكون . فالكيان هو الوجود الواعي المتحقق المتجه إلى الكون .

يريد هايديجر هنا في الحقيقة أن ينهج نهجا ثوريا جديدا . فهو لا يريد أن يبحث عن الكون « خلف » الأشياء أو « خارج » الأشياء، وإنما في إنجازمحدد للحياة الإنسانية، بطريقة كيف يشكل الإنسان وجوده . كما يجب بعد ذلك الاستدلال على « جدوى الكون » بأكمله انطلاقا من « كيان الوجود » .

إن ما يقدم إلى القارئ في النهاية في صورة كاملة هما فصلان كبيران، حددهما هايديجر منذ البداية كقسم أول . في الفصل الأول « التحليل الجوهري التمهيدي للكون » يتم تحليل النوع اليومي، كيف يعيش الإنسان في العالم . ويتناول الفصل الثاني المسمى « الوجود والزمني » موضوع : كيف يحقق الإنسان وجوده أمام خلفية الزمن، وكيف يستطيع أن يتجه إلى الكون . ينقص فصل ثالث كان مقصودا سلفا، والذي كان ينبغي أن يحتوى على النتيجة الختامية لهذه التحليلات تحت عنوان « الزمن والكون » . كما ينقص أيضا قسم ثان كبير كان مخططا، والذي كان سيلقي الضوء على مصطلح الكون في تاريخ الفلسفة .

يبدأ هايديجر بـ « مذهب تحليل الوجود » ، ومن ثَمَّ تحليل ما يميز الإنسان

عن «الموجودات» الأخرى. لا يوجد هذا عند ذلك الإنسان الواعي المحقق لذاته في بؤرة الاهتمام، وإنما عند الإنسان العادي المألوف، المرتبط بعالمه الذي يعيش فيه، والذي لا يجد أن حياته مشكلة. لقد قدم هايديجر لهذه الحالة مصطلح «البساطة». يقابله مصطلح «الشَّرْطِيَّة»، وهو الحالة التي يستجيب فيها الإنسان بوعي لشروط وجوده.

لتحليل أوضاع الحياة اليومية العادية، يعتمد هايديجرعلى منطلقين هما: «رأى» هوسرل المبنى على علم وصف الظواهر، الذي يتجه مباشرة إلى عالم الحياة، و»التأويل» عند ڤيلهيلم ديلتى الذي هو مذهب فهم التجربة الإنسانية. يريد هايديجر أن يمارس «تأويل الوجود»، بمعنى أنه يريد كشف نوع وكيفية اعتماد الأشياء والبشرعلى بعضهم في أعمال الحياة اليومية وتشابكهما معا، وتوصيف ذلك بطريقة جديدة، لدرجة أن تصبح المقولات عن الإنسان على وجه الإجمال ممكنة.

يلخص هايديجرالعلاقات الأساسية للحياة الإنسانية في مصطلح «التواجد - في - العالم». يتبع ذلك علاقات الإنسان من ناحية وعلاقات الإنسان بالبشرالآخرين من ناحية ثانية. يتواجد الإنسان دائما في »موقف» مقابل للأشياء والبشرالآخرين. عندما نريد فهم الجوهري في الإنسان، يجب علينا أن نحررنظرتنا إلى المواقف الأساسية للإنسان ونجردها من العوائق.

تعتبرالأشياء مثل الإنسان جزءا من «بيئة» مشتركة، يرتبط فيها كل منهما بالآخر، ويشير إليه. ينشأ ارتباط الأشياء بالإنسان من خلال الاستخدام والمنفعة. لذلك يسمى هايديجرالأشياء أيضا «عدة». إن هذا أحد ابتكاراته النموذجية للكلمة. تذكرهذه الكلمة بطريقة واعية تماما بمصطلحات مثل «عدة العمل» أو «عدة الكتابة». تعتبر العدة عند الإنسان آلة لها وظيفة في حياته. إنها تؤدي عملا. فلا تعتبرالأشياء «متوفرة» ببساطة، كما اعتقدت الفلسفة التقليدية. بل إنها تعتبر «متاحة»، إنها موجودة هناك، لتكون

« في متناول اليد » بالنسبة للإنسان. فالبيئة الإنسانية مطبوعة بـ « الإتاحة » وبالثقة، التي نشأت من خلال التعامل اليومي.

هناك ملمح آخر لـ « التواجد - في - العالم » وهو « التواجد المشترك »، الذي هو حقيقة أن الإنسان لا يعيش وحده مطلقا، وإنما يرتبط دائما ببشر آخرين. اتخذ هذا « التواجد المشترك » على كل حال شكلا محددا تماما في الحياة اليومية، هو شكل التكيُّف والتوافق. فبدلا من أن نوجه حياتنا بأنفسنا وجهة محددة من خلال الحوار مع الآخرين، نحاول أن لا نكون لافتين للأنظار، ونبذل غاية جهدنا لنكون مثل الآخرين. إننا نلقي بمسؤلية حياتنا على جهة عجيبة محايدة وبلا ملامح، سواء كانت روح العصر أو الذوق العام أو العرف.

يسمى هايديجر هذه الجهة « الإنسان »، وهو مصطلح يمنحه معنى ووظيفة اسم الذات. والمقصود بذلك تلك السلطة العامة غيرالواضحة مطلقا بشكل محدد، والتي تعبر عن نفسها في مطالب مثل « الإنسان يفعل هذا » أو « الإنسان لا يفعل هذا ». إن « دكتاتورية الإنسان » الذي يتحدث عنه هايديجريمثل مستوى الوسطية، التي تعيق الإنسان من تحقيق ذاته. يعتبر هذا الإنسان عند هايديجر مكونا عاديا من مكونات الحياة الإنسانية، لا نستطيع أن ننفك عنه مطلقا بصورة تامة. لكننا نستطيع أن نتصرف تجاهه بطريقة واعية، إننا نستطيع أن ننهي السلطة التي يمارسها الإنسان في حياتنا.

ينتمي تحليل هايديجر للإنسان إلى أكثر مقاطع الكتاب شهرة على الإطلاق. لقد تلاقى هذا التحليل مع نقد المجهولية في مجتمع الجماهيرالحديث، من مثل ما ورد أيضا بعد سنوات قليلة في الكتاب الأساس للفيلسوف الأسباني أورتيجاجاسيت « تمرد الجماهير ». ظل هايديجرأيضا عدوا دائما لأشكال الحياة الحديثة وللعالم المتمدن المتعدد، مثلما بدا في

المدن الكبيرة على وجه الخصوص. ولقد شمل رفضه الديمقراطية كشكل للحياة السياسية، كما شمل أيضا الرأي العام، الذي تصوغه وسائل الإعلام بأخباره العابرة واتجاهاته المتغيرة. فالحداثة كانت تعتبرعند هايديجر مكانا للحياة «السطحية».

ينتمي إلى سياق النقد الموجه للحياة السطحية أيضا فصل شهير كذلك من كتاب «الكون والزمن»، يتناول «الثرثرة» و«الفضول». يعني هايديجر بـ «الثرثرة» و«الفضول» أشكال التواصل السطحي، التي تعيق التفاهم بين الناس أكثر مما تحققه. يتم النظر إلى كل شيء فقط على ضوء إمكانية الانتفاع به كأمرجديد أو كخبر. و«تقوم الثرثرة والفضول» في رأى هايديجر «في غموضها بتحقيق تحول المنجز الحقيقي الجديد عند ظهوره للعلن إلى شيء قديم». لو بقينا في هذه الأشكال من التواصل، فإن الوجود إذا سيكون «متدهورا». ويعتبر «التدهور» عند هايديجر مَعْلَماً من معالم الوجود السطحي. فالإنسان يعتبر من خلال أشكال التواصل اليومي، لكن أيضا من خلال مغريات عالم الاتصالات والإعلام الحديث، في خطر دائم من أن يتم إلهاؤه عن نفسه أو أن ينحدر بعيدا عن نفسه.

تربطنا الأشكال المختلفة للتواجد في العالم أولا بحياة سطحية مغتربة. «لقد كان التواجد - في - العالم» «دائما تدهورا» في رأى هايديجر. لقد ألقى بالإنسان في العالم ولم يضع نفسه هناك بنفسه. لكن هذا «الإلقاء» كما يسميه هايديجر له وجهان. فهو يعرِّضنا للوقائع من ناحية، ومن ناحية ثانية يحتوي أيضا على وجه الوضوح وعلى إمكانية خطة لحياة ذاتية.

إن هذا الوجه المزدوج للإلقاء وللقدرة على وضع خطة يتضمنه مصطلح «الهم»، الذي حاول هايديجرأن يلخص به العوامل الجوهرية للوجود. يتحاشى هنا أيضا استخدامنا المألوف للغة. إنه لا يعني به هنا شيئا مثل «الغَمّ»، وإنما يعني تعامل الإنسان مع العالم بطريقة مخططة هادفة، كما

يعبر عنه مثلا بكلمة « اعتني أو اهتم بكذا » . فبينما نتصرف في أمور البيئة « مهتمين »، فإننا نرتبط مع إخوتنا في الإنسانية بـ « الاعتناء »، أي بأن نضع في اعتبارنا الآخرين ونشملهم كوجود متكافئ في تخطيطنا لحياتنا.

تعتبر العلاقة « المعتنية » بالبيئة عند هايديجر شرطا أيضا لأن يقيم الإنسان علاقة ذاتية تماما بالكون، ومن ثم يستطيع أن يهتدي إلى كيان ووجود. إلا أنه في التعامل المخطط، الواضع اعتبارا للأشياء والبشر في الحياة الذاتية، يدخل بعد جديد في الموضوع، يمثل بؤرة اهتمام القسم الثاني من الكتاب، هو الزمن. يتضمن الهم دائما عنصر تذكر وعنصر توقع، أي يتضمن علاقة بالماضي وبالمستقبل. أما أن الوجود الإنساني يعتبر وجودا زمنيا، فإن هذا يلقي ضوءاً جديدا على تحليل الوجود، الذي قام به هايديجر في القسم الأول من كتابه. فالموضوع قد أصبح في أفق الزمن كيف ينتقل الإنسان من أمور الحياة اليومية، التي يعيش فيها، ومن « التواجد في العالم « إلى حياة يقرر فيها مصيره بنفسه.

إن تحقيق الذات الإنسانية هذا، الذي يسميه هايديجر تحقيق « ذات النفس » أو « الوجود »، ليس فقط إعراضا عن المجهولية والسطحية والأعراف، إنه قبل كل شيء مصحوب بالوعي بنهائية الحياة وبوعي بالزمن ميسردائما. يقدر كتاب « الكون والزمن » مسافة الطريق إلى هذا الوعي. إنه يقود عبر المزاج الأساس للخوف، وعبر افتراض الموت كأفق للحياة، وعبر « نداء الضمير »، حتى يوصلنا إلى « التصميم »، الذي يتولى الإنسان به وجوده.

أما أن الإنسان حر في تشكيل حياته الذاتية، وأن « تدهوره » لا يعني نهايته، وإنما يعني أن الإنسان يستطيع تشكيل ارتباطاته وعلاقاته القائمة أيضا بوعي، فإن هذا يلاحظ قبل أي إدراك عقلاني في الأمزجة. فالأمزجة تعتبر في رأى هايديجر مثل المجسَّات، التي ننشئ بها علاقتنا بالعالم. وهنا يلعب المزاج الأساس للخوف دورا خاصا.

وصف هايديجر الخوف بأنه إحساس غامض يُظْهِر للإنسان تورطه في الإثم، لكن يظهر له بذلك أيضا حريته ومسؤليته أمام الله. كما أن الخوف عند هايديجر على عكس الفزع مزاج غامض، لا يتجه إلى حادث أو شيء محدد. إنه الخوف من مجهول حياة مفتوحة متشكلة بنفسها. فبديهيات الحياة تتعرض للتأرجح، وينفتح اللاشيء، لكن تنفتح بذلك أيضا إمكانية ملئ الفراغ الناشئ، إمكانية اختيار الوجود الذاتي شخصيا. والخوف كما يقول هايديجر يُظْهر «وجود الحرية من أجل حرية تَخَيُّر النفس ذاتها».

إن يقظة الإنسان هذه تجاه الوعي بالحرية مصحوبة بإدراك قابليته الذاتية للموت. ففي ظل السلطة العامة غير الواضحة (الإنسان أو الناس) يتم إقصاء الموت من الحياة. وعندما يقول هايديجر بأن الحياة تعتبر «سباقا» في اتجاه الموت، فإنه لا يعني فقط الحقيقة المبتذلة من أنه في نهاية الحياة يوجد الموت. فالزمن عند هايديجر ليس مكانا نجوب فيه، وإنما هو فينا، إنه يخترق مثل خيط أحمر فهمنا لأنفسنا و«نظرتنا للحياة». إن الزمن شيء قد أنجزه الإنسان.

لتوضيح الزمن كعمل وإنجاز، صاغ هايديجر كلمة «تزمين». أن نصير واعين بالقابلية الذاتية للموت، سنحتفي في ذلك أيضا بالزمن بصورة واعية في فهمنا للحياة. فالحياة الإنسانية والوجود «وجود للموت»، بمعنى أن معرفة حدود هذا الوجود تزيد من عمق الحياة وتركيزها، وتضاعف من أهمية وضرورة وضع مشروع لحياة ذاتية.

لم يتحقق وعي الإنسان بهذه الأهمية تدريجيا، وإنما من خلال نداء ودعوة وجههما تقريبا لنفسه. يستخدم هايديجرهنا مصطلحات مثل «ضمير» و«ذنب»، لكن عارية من المعنى التقليدي والأخلاقي أو الديني. إنه يسمى الاستفاقة من طريقة الحياة التقليدية للسلطة العامة الغامضة (الإنسان أو الناس) «صرخة الضمير». ويعني بـ «ذنب» الوعي بوجوب

فعل شيء انطلاقا من الذات، وأن يكون «مذنبا» تجاه إمكانيات وجوده الذاتي في شيء ما.

لقد أُلقى بالإنسان في التواجد. لكن صرخة الضمير، التي تذكره بـ «ذنبه»، ستوصله إلى أن لا يظل سلبيا، وإنما إلى أن يجيب على تحدي التواجد بمشروع ذاتي، أي أن يحول التواجد إلى وجود. في قبول هذا التحدي يوجد «التصميم». ونص ذلك في لغة هايديجر المميزة هو «التصميم يعني أن تنادى نفسك في المقدمة بكينونة ذنبك الذاتي للغاية». يجب على الإنسان في رأي هايديجر أن يواجه نفسه: فهو لن يستطيع أن يقيم علاقة مع الكون أو وجودا مستقلا، إلا عندما يعيش في الوعي بالزمن، إلاعندما يعيش في الوعي بماضيه وفي اغتنام حاضره، ويعيش بالنظر إلى إمكانياته في المستقبل. إن من يخضع لدكتاتورية السلطة العامة الغامضة (الإنسان أو الناس) سينسى ماضيه ويخسر نفسه في حاجاته اليومية.

لقد أربك كثيرين أن كتاب «الكون والزمن» لم يعط إجابة على سؤال: ما الذي ينبغي على الإنسان أن يقرره في مشروع حياته، ولا على سؤال كيف يبدو مضمون كل من الوجود والتواجد المقرر ذاتيا. لكن رسالة الكتاب أكثر من ذلك. فليس المهم ماذا تقرر، وإنما المهم هو أن تواجه تحدى الحياة، وأن تختار مشروع حياة ذاتي، لا يتعثرويغوص في السلطة العامة الغامضة (الإنسان أو الناس) وفي الأعراف وفيما لا أهمية له. إن كتاب «الكون والزمن» ينادي بنظام حياة وبقرار وباختيار. أما كيف يبدو هذا القرار فإن ذلك متروك للفرد نفسه.

تشير نظرية، أن علاقة التواجد بالكون مصاغة ومطبوعة دائما بالزمن على الأقل إلى طريقة هايديجرالجديدة أيضا في فهم مصطلح «الكون». فلم يعد موجودا في نظره كون خالد لا يتغير، أو حياة تقوم على مقياس مستقل عن الزمن لا يتغير. إن «الكون» و»الزمن» مرتبطان بعلاقة وثيقة. لكن كيف

يتم توضيح هذه العلاقة بدقة، فهذا على كل حال ما لم يعرفه القارئ. يبدأ كتاب هايديجر بطرح سؤالين هما: «هل يقود طريق من الزمن الأول إلى جدوى الكون ومغزاه؟ هل يبوح الزمن نفسه بسره كأفق للكون؟»

ولأن هذه الأسئلة لم يعد من الممكن توضيحها، لم يصبح أيضا كتاب «الكون والزمن» «علم الوجود الجوهري» كما أعلن هايديجر في المقدمة. يحتوي الكتاب بدلا من ذلك على نظرية عن الإنسان وعلاقته بالعالم، يحتل فيها تقرير المصير الفردي وتحقيق الذات مكان الصدارة.

لقد تم نشرالكتاب في نيسان (أبريل) عام ١٩٢٧م كجزء ثامن من «الكتاب السنوى في الفلسفة وبحوث علم وصف الظواهر» إصدار هوسرل، ممهورا بالإهداء «مهدى إلى إدموند هوسرل مع الإجلال والود» وأصبح أحد أشهرالأجزاء في تاريخ الفلسفة على الإطلاق. لقد مهد هايديجربهذا الكتاب الطريق إلى الترقي في السلك الجامعي، كما عرف به أيضا لأول مرة من جمهور أكبر. إن نشر الكتاب قد أكد سمعته كواحد من الفلاسفة ذوي الشأن في عصره، وهي سمعة قد أضرهو نفسه بها، عندما انضم في عام ١٩٣٣م إلى النازيين، ومحا الإهداء إلى أستاذه إدموند هوسرل ذى الأصل اليهودي من الكتاب.

لقد تحول «الكون والزمن» إلى أكثر كتب الفلسفة تأثيرا في القرن العشرين. فقد انطلق تأثيره كوثيقة مؤسسة للفلسفة الوجودية مثل تيارجارف على الأخص في فرنسا وألمانيا. كان أهم مؤلفات جان بول سارتر «الوجود والعدم» أول عمل مهم تبعه مباشرة في مسائله وموضوعاته. كما أن التأسيس الجديد للتأويل الفلسفي لهانز جيورج جادامارقد بنى على الكتاب المهم المبكر لهايديجر.

تراجع موضوع الوجود عند هايديجر فيما بعد لصالح محاولة تعريف جديد لمصطلح «كون». إن هايديجر كناقد لفلسفة الغيبيات القائمة على

الروح والعقل، قد صارحينئذ أحد الفلاسفة الآباء لتيارما بعد الحداثة.

لقد ظل كتاب «الكون والزمن» مع كل ذلك الإنجاز الأكبر لهايديجر، وهو كتاب يربط مثلما يكاد أن لا يفعل كتاب فلسفي آخر - التحليلات الصعبة بخاصية نداء موجه لكل إنسان بصورة شخصية. إنه لحن فلسفي موقظ ومطالبة بالانصراف عن كل ما يعيقنا عن الحياة الذاتية المختارة منا.

الطبعات:

MARTIN HEIGEGGER: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer: 2001

محاسبة التفكير الشمولي

كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه (١٩٤٥م)

إن القول بأن الأعمال الفلسفية تتناول المشكلات «الخالدة» للإنسانية دون أن تتأثر بالأحداث الجارية، وتعاقب صخب العالم باحتقارعالٍ، يعتبر أحد الأوهام، التي تم دحضها بشكل مؤثر من خلال كتاب «المجتمع المفتوح وأعداؤه». تتأثر الفلسفة العظيمة أحيانا أيضا بأحداث العالم مباشرة، وتطلب حقها في التأثيرعلى الأحداث.

في الثاني عشر من آذار (مارس) ١٩٣٨م، بعد مرور خمس سنوات على استيلاء النازيين على السلطة في ألمانيا، احتلت قوات النازي النمسا. وبعد مضي ثلاثة أيام ظهر هتلر شخصيا في شرفة قصر هوفبورج في ڤيينا أمام الجماهير، وأقسم أمام مئات الألوف من الأنصار المهللين على إخلاص النمسا لـ «جماعة الشعب الألماني العظيمة». على الجانب الآخر من الكرة الأرضية في كريستشيرش النيوزيلاندية كان يراقب عالم مهاجر من ڤيينا ذو أصل يهودي التطورات السياسية في وسط أوربا بانتباه كبير وقلق، هو الفيلسوف كارل رايموند بوبر، ذو الستة والثلاثين عاما، الذي جاء قبل عام مع زوجته عبر انجلترا إلى نيوزيلاند، ليتولى وظيفة أستاذ جامعي. كان قد ترك أمه وكثيرا من أفراد عائلة في ڤيينا.

لقد صمم بوبر- واضعا صور دخول هتلر موطنه في ذهنه على أن يواجه كلا من الطاغيين هتلر وستالين، اللذين ألقيا بظلهما على كل أوربا، بإجابة فلسفية. لقد كلفته هذه الإجابة سنين كثيرة. في ظل ظروف المهجروالحرب المعاكسة نشأ أحد أهم أعمال الفلسفة السياسية في القرن العشرين «المجتمع المفتوح وأعداؤه». لم يصبح كتابا أكاديميا. فكل حرف فيه مكتوب بدماء قلب رجل يدافع عن قضايا وجوده. إنه يتناول موضوع الانحياز في صراع ثقافتين سياسيتين متناقضتين في نزاع القيم بين الديمقراطية الغربية والمذهب الشمولي. فالخصم لم يجلس في هذه الحالة خلف أسوار الجامعة، وإنما دهس بجيوشه حضارات وقتل وعذب وبنى معسكرات اعتقال.

لقد قدم بوبرنقدا شاملا لفلسفة آباء المذهب الشمولي، كما قدم صياغة للمبادئ التي ينبغي أن تقام عليها ديمقراطية عالم ما بعد الحرب. كما أعطى بمصطلح «المجتمع المفتوح» شعار الدفاع عن الديمقراطية، التي تتم فيها مراقبة السلطة، وتحقيق العدالة على أساس الحرية الفردية.

لقد كان عملا طموحا، يصف بوبر نفسه خصائصه دون تواضع مزيف كالآتي: «يعتبر مجال الموضوعات الفلسفية، التي تمت معالجتها بطريقة مفهومة للغاية، أكثر ضخامة منه في أي كتاب آخر أعرفه. إنه يتناول فلسفة التاريخ والسياسة، كما ينقد أسس علم الأخلاق، ويلقي ضوءا على تاريخ الحضارة، ويعالج قضايا المنطق الحديث، ويقدم رؤية جديدة وعملية لطريقة البحث في العلوم الاجتماعية، ولم يكن سطحيا على الإطلاق».

كان كتاب «المجتمع المفتوح وأعداؤه» إجابة فيلسوف حر الفكر تنويري وسياسي على صراعات القرن العشرين العقائدية، لكنه أفضى إلى أبعد من ذلك بكثير.

لقد كان ابن أحد المحامين المعروفين من أهل ڤيينا هذا واثقا من نفسه وأكبر من عمره، كما كان قبل ذلك بأمد بعيد دقيق الملاحظة ومشاركا في المشهد

السياسي. أيضا حاور بوبر الفكر الشمولي في سنوات شبابه سلفا بنفسه. ولد بوبر بمدينة ڤيينا عام ١٩٠٢م، وعاصر بالكاد السنوات الأخيرة لمملكة الدانوب طفلا. في نهاية الحرب العالمية الأولى أدركته هو أيضا مثل كل جيله حالة الانبعاث العامة، التي سيطرت على «ڤيينا الحمراء» في سنوات تأسيس الجمهورية النمساوية الأولى. في مدينة فيها الفقر والبطالة وافتقاد السكن على رأس جدول الأعمال، انضم بوبر منذ سن السادسة عشر إلى حركة العمال الشيوعية، مدفوعا بهدف النضال لتحقيق العدالة الاجتماعية والإصلاح الاجتماعي الجذري.

لكن بعد مضي عام من ذلك، في حزيران (يونيو) ١٩١٩م، حدث له ما سماه بعد ذلك «أهم تجربة» عقائدية، حيث شارك في مظاهرة للحزب الشيوعي، قتلت الشرطة فيها اثني عشر متظاهرا رميا بالرصاص. أحس بوبر أن إراقة الدماء هذه أمرمأساوي، وشعر بأنه مشارك فيه. أما بيان قيادات الحزب من أن الضحايا قد ماتوا من أجل الثورة العالمية المستقبلية الحتمية، فقد اصطدم بقناعاته الأساسية الأخلاقية. فقد رأى بوبر في إيمان الشيوعية بالثورة العالمية وبـ«التقدم الحتمي التاريخي»، وفي استعدادهم أيضا لتقديم ضحايا من البشر في سبيل ذلك، احتقارا للإنسان.

تراجع بوبر عن المذهب الشيوعي. وقد تكون عنده سوء ظن أساس تجاه الاقتناع بأن التاريخ تحدده قوانين ثابتة، وأنه من الممكن توقع مسيرته، وأن واجب عدد من المختارين هو «قيادة» البشر وتوصيلهم إلى «إدراك الحتمية».

لكن ظل بوبر الشاب ملتزما في النشاط والهدف بالإصلاح الاجتماعي الشامل. لقد قرر أن يشتغل كناسا في الشارع، وأن ينهض في نفس الوقت بتعلم المناهج المؤهلة لأن يصبح مدرسا. كما وجد بجانب ذلك وقتا لدراسة علم النفس والفلسفة بالجامعة، التي أنهاها بالحصول على الدكتوراة. عندما

تبوأ عام ١٩٣٠م وظيفة مدرس إعدادي، تحول اهتمامه إلى موضوع كان أيضا في مركز اهتمام حلقة ڤيينا المشهورة، المتحلقة حول موريتس شليك ورودولف كارناب هو: ما هو التقدم المعرفي المؤمَّن علميا، وما هو الفرق بين النظريات غير العلمية والعلمية؟

لقد وضع بوبر كشاهد وكناقد لحلقة ڤيينا إجاباته الخاصة تماما على هذه الأسئلة في كتاب حقق له الاعتراف الفائق به في الندوات المؤسسية للفلسفة الأكاديمية. ظهر كتاب «منطق البحث» عام ١٩٣٥م، الذي صار به مؤسس النظرية العلمية الحديثة. معرفتنا بالعالم تصنع عند بوبر- تقدما، بأن نواجه نظرياتنا بالتجربة، وندعها هناك تفشل، وبعد ذلك نبحث عن نظريات أفضل. تعتبر نظرياتنا علمية بالضبط إذاً، عندما تسمح بمثل هذا الفشل، عندما يمكن نقضها، أو كما يقول بوبر- عندما «يمكن إثبات فشلها». فالنقد والبحث عن إمكانية النقض، يتحول بذلك إلى محرك للتقدم الإنساني. إن العقل النقدي، الذي يبذل جهده في حل مشاكل محددة، قد وجد منذ هذا الحين في مركز تفكير بوبر.

إن السمعة التي اكتسبها بكتاب «منطق البحث»، أتاحت له إقامة علاقات، ومكنته من أن يجد وظائف أكاديمية في الخارج. فقد كتب له فلاسفة وعلماء مشهورون مثل برتراند راسل ونيلزبور أو رودولف كارناب التزكيات، التي مكنته في النهاية من نيل وظيفة مدرس فلسفة في كانتيربوري كوليج في مدينة كريستشورش. إن مناخ النازية ومعاداة السامية الخطر المتزايد توترا في الثلاثينات، هو الذي دفعه إلى هذه الخطوة، كما دفعته إلى ذلك أيضا فرصة التمكن من العمل في الجامعة.

ابتعد بوبر في أول الأمرعن السياسة في البَلد المضيف، بسبب تصنيفه في البداية في نيوزيلاند لأصله النمساوي على أنه «أجنبي معادي». لقد عاش معتزلا، وركز كل جهده في التدريس وفي تأليف مرجع في المنطق.

فهو أيضا لم يأت إلى نيوزيلاند كفيلسوف سياسي، وإنما كنجم صاعد للنظرية العلمية.

مع ذلك كان لديه مخطوط في حقائبه أنجز فيه نقده للشيوعية، وأكمله بخبرته مع الفاشية المنتشرة في وسط أوربا. فالشيوعية والفاشية مرتبطتان عنده بقناعات أساسية مشتركة. لقد سمى أحد أهم هذه القناعات «التأريخية». والمقصود بها الإيمان بحتمية المجريات التاريخية والاجتماعية، وبإمكانية التنبؤ بها. فقد رأى بوبرعلاقة وثيقة بين هذه التأريخية كمنهج في فهم التاريخ وبين الخطر الشمولي.

يزعم الشيوعيون والفاشيون بطريقة مشابهة أنهم سادة التاريخ وأقدار الشعوب. وسواء أكان الأمرحينئذ طبقة مختارة، أو جنسا مختارا، فإن هتلر وستالين، العدوين المزعومين كلاهما، يعملان على تأليه الدولة، وعلى تمجيد الحرب، وعلى احتقار الفرد وحريته. فبدلا من حياة سلمية مشتركة للشعوب، مطبوعة بالتبادل المفتوح للأفكار والسلع، يمارسان تفكيرا قبليا قوميا عنصريا، مرتبطا بالتكبر، لكونهما «مختارين»، ولأنهما يقفان في الجانب الصواب من التاريخ.

كان المخطوط، الذي أحضره بوبر معه إلى نيوزيلاند بحثا ألقاه في لندن عام ١٩٣٦م، ناقش قيه المفاهيم الأساسية للتأريخية. تم نشر البحث بعد عدة سنوات بعنوان «بؤس التأريخية». فلقد نقل فيه معارفه في النظرية العلمية إلى مجالات التاريخ والعلوم الاجتماعية والعمل السياسي.

لا توجد في رأى بوبر قوانين تاريخية يمكن مقارنة ادعائها ومطلبها العلمي بالقوانين الطبيعية. فنحن لا نستطيع دائما إلا إدراك بعض الاتجاهات التاريخية، ولن نستطيع يوما إدراك مسيرة التاريخ كاملة على الإطلاق، كما ادعى فلاسفة التاريخ الكبار في القرن التاسع عشر وفي مقدمتهم هيجل وماركس. كما كانت قناعة بوبرالثابتة، هي أن المستقبل مفتوح، ومنوقف

علينا نحن أنفسنا. فنحن لسنا مقيدين بقيود حتمية تاريخية.

أتم بوبر صياغة معمقة باللغة الانجليزية لكتاب «بؤس التأريخية» عام ١٩٣٨م. وعندما بدأ في تأليف «المجتمع المفتوح وأعداؤه»، اعتمد على نظريات هذا الكتاب، الذي لم يمكن نشره إلا في عام ١٩٤٤م.

عندما تزايدت صرخات الاستغاثة القادمة إليه من موطنه السابق بعد الاستيلاء على النمسا، ورجاه الأصدقاء والمعارف والأقارب أن يستصدر لهم موافقة على الرحيل إلى نيوزيلاند، حاول بوبر أن يقوم أولا بمساعدة عملية. فقام مع المتعاطفين معه بتأسيس «لجنة اللاجئين اليهود»، وتمكن على كل حال من تسهيل ترحيل ست وثلاثين أسرة. لقد كان هذا صراعا مضنيا مع البيروقراطية. فقد كانت نيوزيلاند تطبق سياسة معقدة في الدخول إليها، كما لم تكن ترحب باللاجئين. لم تقبل السفارات النيوزيلاندية طلبات الإقامة إلا بعد الاعتداءات النازية على اليهود، ونهب وتخريب ممتلكاتهم، المعروفة بأحداث نوفمبر العنصرية. عندما بدأت الحرب، لم يعد حتى هذا النوع من المساعدة ممكنا. توفيت أم بوبر في فيينا عام ١٩٣٨م، وتمكنت أخته التي مازالت على قيد الحياة من الوصول عبر فرنسا إلى سويسرا.

لقد تراجعت تماما آنئذ أهمية مشاكل المنطق والنظرية العلمية. فالكتاب الذي لم يستطع أن يبدأ بوبر فيه إلا في عام ١٩٣٨م نشأ في ظل ظروف صعبة للغاية. كانت الحرب دائما أمام عينيه أثناء الكتابة. فنيوزيلاند نجت مدة طويلة من أن تتحول إلى ساحة قتال، رغم أنها مشاركة في الحرب. لكن اليابان كانت تتقدم في المحيط الهادى حتى عام ١٩٤٢م، ولم يكن مؤكدا على أي حال إلى متى يستطيع الإنسان أن يعمل في نيوزيلاند مطمئنا.

كان ينظر في الجامعة إلى مشروعه بارتياب. فوظيفة مدرس الجامعة التي يتولاها بوبر، لم تكن للبحث العلمي، وإنما كان الإعلان عنها منذ البداية للتدريس، وكانت إدارة الجامعة تكره تماما أن يقضي أجنبي معين في وظيفة

تعليمية وقته في تأليف الكتب. كان صرف الورق أثناء الحرب مقننا، وكان على بوبر أن يدفع ثمن كل ورقة يأخذها من الجامعة. كما كانت إمكانيات الحصول على مراجع لكتابه محدودة للغاية. فمن فيينا لم يستطيع إلا إنقاذ كتب قليلة من مكتبة والده، والإمكانيات المحدودة لمكتبة الجامعة في كريستشورش لم تستطع أن تغنيه. أما الحصول على مراجع من الخارج أثناء الحرب فقد تأكد شبه إستحالته.

كانت ظروف حياته الخاصة أيضا لا تشجع على هذا المشروع. ولأن بوبر وزوجته أصبحت عليهما ديون بسبب شراء منزل، ولأن طوابع البريد والبرقيات قد كلفهما الكثير، فقد عاشا في غاية التقشف. فهما قد وفرا في كل شيء، ابتداءً من تكاليف التدفئة، مرورا بالملابس، وقبل كل شيء في الأكل. لم يخاطر بوبر بالأكل في مطعم الجامعة، وإنما غذى نفسه كما يذكر في أحد خطاباته من منتجات حديقته الخاصة، ومن «نظام غذائي من الأرز والجزر». لقد كانت عملية كتابةَ مؤلمة بكل معنى الكلمة. فقلة النوم، ونقص التغذية، وتوهم المرض المطبوع عليه بوبر على كل حال، قد ولَّدوا عنده حالات اكتئاب مزمنة ويأس، تفجرت في خطابات إلى أصدقائه. لقد تدهورت صحته، وتحتم عليه أن يخضع للعلاج بصورة متكررة على الدوام. كان في بعض الأحيان لا يرى إلا بعين واحدة فقط، وخلع بسبب خراج تسعة من أسنانه وضروسه.

لقد كانت الصفحات الألف التي كتبها بوبر، بجانب التزاماته التدريسية، ثمرة قدرة هائلة على الإنجاز. كما كان بوبر مدفوعا بإرادة جامحة، كما هو حاله دائما مع مشروعات كتبه. فهو رجل مجنون بالعمل، يعيش حياته بطريقة متزمتة. لم يدخن بوبر ولم يشرب الكحوليات، ولم يشارك في أي لهو أو تسليه. كانت الجولات الجبلية المتباعدة، هي التغيير الوحيد الذي يجود به على نفسه. وفيما عدا ذلك كان يكتب كل دقيقة في المخطوط،

حتى في الليل وفي أجازة نهاية الأسبوع، والذي كتبته زوجته هينيِّ على الآلة الكاتبة أكثر من مرة. لم يستطع إنهاء الكتاب إلا في شباط (فبراير) عام ١٩٤٣م.

اقتبس بوبر مصطلح «المجتمع المفتوح» من الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون. لكن الذي أوحى له بذلك ليست الفلسفة، وإنما خبرته الذاتية مع الحضارة الناطقة بالإنجليزية. أما ما يعنيه «مجتمع مفتوح» في الحياة اليومية، فقد عرفه بوبر في نيوزيلاند وأثناء إقامة تسعة أشهر في انجلترا قبل ذلك، وهو احترام كرامة الفرد والحرية والانفتاح على العالم، وقبل كل شيء نظام سياسي، يتعرض لنقد مواطنيه. لقد رأى بوبر نفسه امتدادا لميراث عصر التنوير، بمعنى المحافظة على حقوق الإنسان والتسامح والمساواة أمام القانون. كان اسم إمانويل كانت خصوصا يشير إلى هذه المثل العليا، وهو «فيلسوف الحرية والإنسانية»، الذي أهداه بوبر فيما بعد الطبعة الألمانية من «المجتمع المفتوح».

يتكون «المجتمع المفتوح وأعداؤه» من جزئين، يتناولان ممثلي الفلسفة السياسية البارزين. يحتوي الجزء الأول «سحر أفلاطون» على نقد وحوار متحدّ مع مؤلف أول حلم بالدولة ورد إلينا. ويعتبر الجزء الثاني «أنبياء مزيفون» تصفية حساب مع هيجل وماركس، ومع موروثات مذهب التأريخية. يعتبر بوبر المفكرين الثلاثة روادا للاتجاه الشمولي. لكن الكتاب يعتبر أكبر من حوار مع تاريخ الفلسفة. فقد أنشأ أيضا نظرية للديمقراطية الحديثة ذات التفكير الحر، بديلا للمجتمع المغلق في الدكتاتوريات الشمولية.

إن الكتاب الذي أثار تفكيره أثناء الكتابة، هو كتاب «تاريخ الحرب البِلُوبونية» للمؤرخ الإغريقي توكيديديس. فقد رأى بوبرالعالم في زمن الحرب العالمية الثانية في وضع مشابه لوضع بلاد الإغريق (اليونان الحالية) في العصر الذي خاضت فيه اسبرطة «الشمولية» الحرب ضد أثينا «الديمقراطية».

كان يمثل هذا الصراع عنده رجلان، كلاهما ممثلان بارزان للطبقة العليا في أثينا هما: رجل الدولة بيريكليس والفيلسوف أفلاطون.

يقف بيريكليس في صف المجتمع الديمقراطي المفتوح، بينما يقف أفلاطون في صف الدولة الطبقية المغلقة. لقد صدّر بوبر كتابه باستشهادين من الشخصيتين كشعار. يؤكد استشهاد بيريكليس رشد المواطن: «رغم أن قلة فقط تستطيع تخطيط مشروع سياسي وتنفيذه، إلا أننا جميعا قادرون على الحكم عليه». أما أفلاطون فيبدأ استشهاده في المقابل بمبدأ الزعيم الشمولي: «إن أول كل المبادئ هو أنه لا أحد لا رجلا ولا امرأة ينبغي أن يكون في أي وقت كان بلا زعيم». يعتبرمقصد كتاب «المجتمع المفتوح»، هو كشف القناع عن المأثور العقائدي لأفلاطون وأتباعه، وفضح هذا المأثور، وعرض مبادئ المجتمع المفتوح في مأثورات بيريكليس والدفاع عنها.

لقد اقتفى أثر أعداء الحرية من الفلاسفة «المتنبئين» ليس فقط حتى أفلاطون، وإنما حتى البدايات الأولى في الفلسفة الإغريقية. فهو رأى سلفا في هيراكليد، المنتمي لعصر ما قبل سقراط، نموذجا تكررأيضا فيما بعد في الأعداء المتأخرين للمجتمع الحر. في عصر التقلبات الاجتماعية، يبحث أعداء التغييرات عن توجهات ثابتة، عن توضيح أو عن قانون، يستطيعون بواسطته تفسيرالتحول التاريخي. إنهم يواجهون التغييرات الممقوتة بمشروع النظام الثابت الراسخ. فهم يرفضون مجتمع الإصلاح المستمر. كما أنهم يفضلون الإنجاز العظيم النهائي، الذي يحل كل المشاكل السياسية بضربة واحدة.

كان أفلاطون أول من قدم بكتابه الأساس «الدولة» مثل هذا الإنجاز الكبير. ستكون صورة أفلاطون كعدو أول للمجتمع المفتوح مفاجأة لكثير من القراء. ألم يكن أفلاطون التلميذ المتميز لسقراط، الذي تناول أيضا في مشروعه للدولة العقل والعدالة؟ أليس هو الأب الأول لمجمل الفلسفة

الأوربية؟ لذلك يعتبر نقد بوبر الحاد لأفلاطون عند كثير من الفلاسفة الأكاديميين المرموقين انتهاكا للمقدسات.

لم ينكر بوبر مكانة أفلاطون في تاريخ الفلسفة مطلقا، بل العكس هو الصحيح. فقد وصفه في الجزء الأول من «المجتمع المفتوح» بأنه «أعظم الفلاسفة على مر العصور». كما يعبر عنوان «سحر أفلاطون» بطريقة جيدة للغاية عن الموقف المتناقض، الذي اتخذه بوبر تجاه أفلاطون. يعتبر أفلاطون عنده مفكرا فاتنا، فيلسوفا فنانا وخياليا، يستطيع أسر لب قرائه. لكنه يعتبر في نفس الوقت أيضا مضللا شموليا خطيرا.

أما عن أن أفلاطون قد فكر وكتب بعقلية سقراط، فإن بوبرقد أنكر ذلك دائما. لقد بدت له العلاقة بين أفلاطون وسقراط مختلفة تماما. ظل سقراط في رأيه ممثلا مخلصا للحرية، فهو الشخص الذي كما ذكِرَ في دفاع أفلاطون عنه انتصر لكرامته الذاتية، وللقرارات النابعة من ضميره في مواجهة سلطات الدولة. لم يكن سقراط ديمقراطيا، لكنه ظل في رأى بوبر شخصا حوّل «مبدأ النقد» إلى دافع ومحرك لحياته ولممارسته للفلسفة. أما أفلاطون، سليل صفوة أثينا القديمة الأرستقراطية، فقد قصد منذ البداية في رأى بوبر تبريرسيادة الطبقة المتوارثة. فمصالحه تطابقت دائما مع المصالح الأرستقراطية في أثينا القديمة.

لقد كان ضمن الثلاثين طاغية، الذين حكموا أثينا بعد هزيمتها بالتعاون مع العدو اسبرطة، أقارب أقربين لأفلاطون. ظل سقوط الحكم الأرستقراطى، والحكم الذي دفع إليه الديمقراطيون ضد سقراط، تجارب كابوسية عند أفلاطون. يقدم بوبر أفلاطون كمحافظ خائب الأمل، يريد بفلسفته أن ينزع الشرعية عن الثورات الاجتماعية والسياسية. وطبقا لذلك يعتبر كتاب «الدولة» أي «جمهورية أفلاطون» مشروع نظام اجتماعي مثالي راسخ، لا يستطيع أن يوجد فيه أي تغير، لأن «فكرة العدالة» تعتبر قد تحققت فيه بصورة نهائية.

لكن عدالة أفلاطون لا تعتبر عند بوبر تلك التي نصفها منذ عصر التنوير بشعارات «حرية، عدالة، إخاء». بل إن مبدأ العدالة الذي وضحه أفلاطون «لكلّ مَالَهُ» يعني بالعكس: إنه يعني أن على كل إنسان أن يؤدى وظيفته في المجتمع على أحسن وجه، التي تم تخصيصها له حسب طبقته ومولده. فالعدالة هنا لا تعنى شيئا آخر غير تثبيت أركان دولة الطبقات، التي لا يمكن إصلاحها. لقد تمت في مشروع هذه «الدولة المثالية» صياغة كثير من التطورات الوخيمة العواقب، مثل تلك التي تم تحقيقها في المجتمعات الشمولية في القرن العشرين كالرقابة والاستعباد والحط من قيمة أغلبية السكان، بتحويلهم إلى عبيد عمل، والعسكرة الصارمة للمجتمع.

تبعا لبوبر لا ينطلق المشروع الاجتماعي لأفلاطون من المساواة، وإنما من التفاوت الطبيعي للبشر، تفاوت في الحالة الأحيائية (البيولوجية)، كما هو أيضا في الحالة القانونية الأخلاقية. وبتعبير آخر فإن البشر «الأقيم» أحيائيا (بيولوجيا) لهم أيضا أن يطلبوا حقوقا أكثر وسيادة على الآخرين. يقبل أفلاطون مثل هذا التفاوت وتلك التفرقة ليس فقط بين اليونانيين وغير اليونانيين (من يُسمَّون «البربر» أي الهمج)، وإنما أيضا بين مجموعات المواطنين في الدولة الواحدة.

يحتوى هذا العرض لفلسفة أفلاطون السياسية على توازيات مع أحداث العصر، التي لم تكن بادية للعيان لقراء ذلك الوقت فقط، وإنما لم تزل واضحة اليوم أيضا. يعتبر أفلاطون في رأي بوبر رائدا للنظرية العنصرية النازية. وهو يتهمه بصراحة تامة بأنه واضع «النظرية العنصرية الأحيائية (البيولوجية)».

يتناول أفلاطون في هذا الصدد قبل كل شيء عنصر السادة ممن يطلق عليهم مسمى «الحراس»، المكلفون بقيادة الدولة وحكمها. إن الحراس هم إجابة أفلاطون على قضية التحول الديمقراطى في أثينا، التي شككت

بصورة متزايدة في السيادة الطبيعية للأرستقراطيين المقيمين فيها من قديم الزمان. فمن خلال برنامج للانتقاء الأحيائى (البيولوجى)، وللتربية المراقبة والمرتبة بصرامة، التي تتمثل نموذج الطبقة الحاكمة في اسبرطة، يتم حسب تصورات أفلاطون تربية طبقة حاكمة جديدة راسخة، تستطيع أن تقضي على أي محاولة تغيير في مهدها، وأن تحصن أرستقراطية أثينا من تصاريف القدر.

يتعلق الأمر عند أفلاطون بـ «كل» الدولة. لقد أصبح رائد «أسلوب اجتماعي خيالي»، يدعي حل كل المشاكل بضربة واحدة، ويحدد دور الفرد في التكيف مع المشروع الجماعي الكبير. فالفرد لا يعني شيئا عنده. إنه يعتبر ترسا صغيرا فقط في عجلة المجتمع.

يتجه مشروع دولة أفلاطون في رأي بوبر - ضد مبدأين هما: مبدأ «الفردية»، الذي يطالب باحترام حرية وكرامة الفرد، ومبدأ «العالمية»، الذي يعني أن كل إنسان يستطيع أن يطالب بنفس الحقوق. لكن مبادئ المجتمع المفتوح هذه لا تعتبر عند بوبر وليدة عصر التنوير فقط، وإنما قد نادى بها أيضا معاصرو أفلاطون وفي مقدمتهم من يسمون «الجيل العظيم»، وهم مجموعة من المفكرين، الذين عاشوا ودَرَّسوا في أثينا في زمن حربها ضد اسبرطة. لقد أكدوا لأول مرة في رأى بوبر على مسؤولية الإنسان عن مصيره الذاتي.

يضاف إلى هذه المجموعة بجانب سقراط آخرون، من بينهم الفيلسوفان بروتا جوراس وديموقريط والمؤرخ هيرودوت وفي مقدمتهم زعيم ديمقراطية أثينا بيريكليس، الذي دعا في خطبته الجنائزية المشهورة إلى المساواة بين الناس أمام القانون. ينتمي كثير من دعاة التنوير اليونانيين هؤلاء إلى حركة السفسطائيين، الذين سبَّهم أفلاطون بأنهم دجالون ومحرفو كلام، على عكس بوبر الذي اعتبرهم روادا للديمقراطية الحديثة وللمذهب الإنساني.

وفي المقابل ينظر بوبر إلى أفلاطون نفسه على أنه يمثل بداية عصر «تمرد على العقل».

يفسح بوبر الجزء الثاني من كتابه للفلاسفة، الذين واصلوا هذا «التمرد ضد العقل». هيجل وماركس، كلا «النبيين المزيفين» يعتبران فيلسوفا التأريخية الرائدين الحقيقيين. أيضا أرسطو، تلميذ أفلاطون، وممثل للفلسفة الكلاسيكية الإغريقية ذو تأثير فائق مثله، لم يسلم من حساب بوبر. فأرسطو كما يقول بوبر انطلق مثل أفلاطون من مبدأ التباين الطبيعي للبشر، ودافع طبقا لذلك عن العبودية. إن نظرية أرسطو، القائلة بأن كل الأشياء قد نشأت من أول الأمر لأجل غرض ثابت، قد أثرت في آراء هيجل وماركس، وطبقا لها يعارض تاريخ الإنسانية «حتميا» اكتماله، سواء أكان هذا الاكتمال تحقيق الحرية في الدولة الحديثة عند هيجل أو المجتمع الخالي من الطبقات عند ماركس. أيضا هنا سيتحول الفرد إلى أداة فقط لعقل العالم الأعلى.

يستنكر المنظر العلمي بوبر منهج «الجدلية»، الذي يروج له هيجل استنكار خاصا. ينشأ التقدم طبقا لهذا المنهج من خلال أن موقفا محددا «نظرية» تتم مناقضته بموقف معارض «نظرية معارضة»، ويتم «حل» كلا الموقفين في صورة توفيقية، أي من خلال موقف جديد، يربط حقيقة النظرية والنظرية المعارضة معا، حيث يبدأ هذا التطور الجدلي من جديد على مستوى أعلى. فالجدلية عند هيجل وماركس هي منهج التفكير «العلمي»، كما أنها أيضا القانون، الذي يتطور الواقع طبقا له. يعتبر هذا المنهج عند بوبر لا منطقي ولا علمي.

إن المواقف المتناقضة والمتعارضة لا يمكن أن تكون أيضا حقة. لذلك يظل عنده هيجل هو «الساحر المنطقي»، الذي «يخرج من قبعته الوهمية الخالصة أرانب حقيقية طبيعية بمساعدة الجدلية قوية السحر».

يعتبر حكم بوبر على هيجل حكما ساحقا ليس فقط لأسباب علمية، وإنما أيضا لأسباب إنسانية وسياسية، فهو الانتهازى، الذي جعل من نفسه البوق الفلسفي لسلطة بروسيا، وألَّه الدولة، وبرر الحرب كوسيلة حتمية لتحقيق أهداف التاريخ العالمي.

في المقابل يعتبر حكمه على ماركس، الذي نقل قانون الجدلية إلى الاقتصاد والعلاقات المادية، أخف بصورة أساسية. فالمذهب الماركسي يعتبر «دينا ماديا وصوفيا في وقت واحد»، لكن بوبر يعترف لهذا المذهب على كل حال بمقاصد إنسانية جادة، هي تحقيق العدالة الاجتماعية. أما التوقعات التي ساقها ماركس عن مستقبل المجتمع الرأسمالي، فقد أثبتت جميعها فشلها، فلم يحدث إفقار الطبقات العاملة، وتم إقصاء الثورة الاجتماعية من خلال الإصلاحات إلى حد بعيد.

أما المجتمع المفتوح، فإنه يستطيع في رأي بوبر الاستغناء عن المشروع الكلي الخيالي، وأيضا عن أي نوع من التنبوء التاريخي. فقد أنشأ من العلاقة الوثيقة بين مبادئ نظريته العلمية والفلسفة السياسية نظرية ديمقراطية جديدة، ليس أساسها الحتمية التاريخية وإنما الحرية ومسؤولية المواطن عن نفسه.

فالسؤال الفائق الأهمية عند فلاسفة مثل أفلاطون وماركس: «من ينبغي أن يحكم؟» يجب أن يحل محله سؤال مختلف تماما هو: كيف يجب تحديدا إنشاء نظام سياسي يحمي حرية المواطن ويرتقي بالعدالة الاجتماعية؟ لذلك يؤدي النقد في رأي بوبر دورا حاسما في الديمقراطية كما في العلم. يجب على الديمقراطية أن تفسح المجال للمعارضة وللنقد العلني، كما يجب عليها إنشاء مؤسسات تسمح بمراقبة أخطاء السياسيين الذين يحكمون. فالنظرية الديمقراطية عند بوبر إذا تتضمن أيضا ما يسمى اليوم «المجتمع المدني».

المهم أنه يجب أن يملك الشعب وممثلوه إمكانية سحب الثقة من الحكومة بطريقة سليمة. تكاد أن تكون هذه هي الخاصية الحاسمة للديمقراطية عند بوبر. فليس المهم من يحكم، وإنما المهم هو إمكانية الخلاص من الحكام مرة أخرى بطريقة سلمية. إن كل الطغاة يتصفون بأنهم كحكام يلتصقون بكراسيهم، ولا يتراجعون إلا أمام ضغط القوة. فإمكانية النقد المؤمن مؤسسيا، وإجراء مشروع لإقالة الحكومة، هما تحديدا ما يميزان الديمقراطية عن الدكتاتورية.

ليس للمجتمع شكل نهائي أبدا يمكن للإنسان أن يقيسه عليه مثل مَشَدًّ يلبس. فتخطيط المجتمع المفتوح يضع في حسبانه أنه يقوم في الأحوال العادية بإصلاحات وتغييرات دائمة. وبدلا من وضع مشروع إجتماعي خيالي ضخم، يضع بوبر إصلاحا محدد الهدف للأحوال السيئة كل على حدة. إن مصطلحه الذي صاغه لذلك «piecemealengineering» قد ناله من خلال الترجمة إلى الألمانية سوء فهم كبير، حين صار معناه «إصلاح لا يكتمل». لكن المقصود بالمصطلح إصلاح يتقدَّم «على خطوات»، معتمدا على تحليل دقيق للمشاكل الموضوعية. يعتبر هذا الإصلاح مثل البحث العلمي عملا لا ينتهي أبدا، كما لا يدعي مطلقا قول الكلمة النهائية أو الوصول إلى المنتهى.

إن هذا الاتجاه «الاستماع إلى البراهين النقدية، والتعلم من التجربة»، الذي يطالب بوبر بتطبيقه في ميدان العلم وأيضا في ميدان العمل السياسي، يسميه «العقلانية النقدية». لقد كان هذا أيضا اسم الاتجاه الفلسفي الذي أسسه بوبر، والذي انضم إليه في العقود التالية للحرب العالمية الثانية عدد كبير من التلاميذ في كل من أوربا والولايات المتحدة الأمريكية.

انتهى بوبر من كتابة الجزء الأول من كتابه عام ١٩٤٢م، ومن كتابة الجزء الثاني في شباط (فبراير) ١٩٤٣م. لقد كان مهتما إلى أقصى حد بظهور

الكتاب قبل نهاية الحرب، حتى يستطيع أن يلعب دورا كتوجيه قيمي سياسي في بناء نظام ما بعد الحرب الديمقراطي. بدأ وفقا لذلك فورا في البحث عن دار نشر، والذي كان يجب أن ينظمه من بعيد، إذ أنه لم يكن من المحتمل العثور على ناشر إلا في انجلترا أو في الولايات المتحدة الأمريكية. من ناحية ثانية تسبب ذلك في تحمله مصاريف كثيرة. فقد تحتم عليه كتابة عدة نسخ من المخطوط، كما تم إرسال عدد كبير من الخطابات والبرقيات إلى الولايات المتحدة الأمريكية وإلى أوربا. كتب بوبر في البداية إلى أصدقاء في الولايات المتحدة الأمريكية، كان مازال يعرفهم منذ الأيام السابقة في فيينا، والذين أعطاهم توكيلا بأن يسلموا المخطوط لدور نشر معينة. لقد كان قلقا وغير راض عن جهود أصدقائه، وفي النهاية يائسا من النجاح الذي تأخر.

عندما نشر الكتاب أخيرا في لندن عام ١٩٤٥م، كانت الحرب قد انتهت منذ عدة شهور، لكن عُرفت فورا أهميته لهذه المرحلة في الدول الناطقة بالإنجليزية. لقد أصبح بوبر بنظريته عن المجتمع المفتوح الصوت الفلسفي للغرب لدى الرأي العام بدرجة أكبرو في الجامعات بدرجة أقل. بانهيار دول الكتلة الشيوعية في وسط وشرق أوربا، يكون نقده للشمولية قد عاش تأكيد صحته بصورة هائلة ومؤلفه مازال على قيد الحياة. منذ هذه اللحظة على أبعد تقدير نالت فلسفة بوبر السياسية في قارة أوربا التقدير المستحق. لقد أظهر كتاب «المجتمع المفتوح وأعداؤه» مالم تظهره إلا أعمال قليلة من قبل، وهو أن الفلسفة تستطيع أن يكون لها صوت عالٍ ومدوٌ في صراع الحرية ضد الاستعباد.

الطبعات:

KARL R. POPPER: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bände. Band 1: Der Zauber Platons. Band 2: Falsche Propheten. Übersetzt von P. Feyerabend. Herausgegebene und korrigierte Übersetzung von H. Kiesewetter. Tübingen: Mohr/Siebeck 2003.

ميثاق اجتماعي للعب النظيف

جون راولس
نظرية العدالة (١٩٧١م)

إن حال الكتب في المجتمع الإعلامي الحديث مثل حال البشر، يجب أن يلفتوا الأنظار إليهم، وأن يظهروا على خشبة المسرح في زي مبهر للنظر ما أمكن، وأن يقنعوا المشاهد المتعجب بأن شيئا جديدا مدهشا وثوريا قد ظهر، لا يستطيع أن يمر عليه ببساطة دون أن يضع نفسه في موقف تسلل كامل. فهؤلاء المنادون في السوق، الذين أنجزوا بالإعلان صناعة خاصة بهم، يجب أن يصحبوا أي كتاب منذ دخوله إلى العالم، لو أراد أن يكون له حظ عند الجمهور. ثم عندما يكون المؤلف أيضا لبقا إعلاميا ووجها سينمائيا، ويمكن أن يقدم في البرامج الحوارية، وفي المناقشات والندوات الحية، وفي الأحداث والمناسبات الثقافية، إذا سيبدو نجاح كتابه مضمونا. لا تمثل الكتب الفلسفية هنا أي استثناء، فهي أيضا تمثل الآن منتجات للصناعة الإعلامية.

لكن ربما يعتبر أمرا مريحا تسجيل أن كل شيء بالنسبة لهذا الكتاب بالذات كان مختلفا تماما، وهو الذي يعتبره كثيرون أهم عمل فلسفي في النصف الثاني من القرن العشرين. دخل كتاب «نظرية العدالة» للأمريكي جون راولس في ميدان النقاش الفلسفي العالمي في أول الأمر كفتاة غير

مهندمة ولا مرتبة. لقد نشرت الكتاب عام ١٩٧١م دار نشر جامعة هارفارد ذات الشهرة الفائقة في غلاف بسيط أخضر، يحتوى على عدة مئات من الصفحات، ومكتوب بلغة إنجليزية جافة متحذلقة. بذلك تحققت له كل الشروط ليصبح كتابا أكاديميا راكدا. كان المؤلف يكره كل أنواع الشهرة، يتلعثم، ولم تكن ترى له دائما على الغلاف أو في المقالات الصحفية إلا نفس الصورة الضوئية، التي تبدي وجها نحيفا وقورا ذا نظارة من العاج.

لكن بعد مرور عشر سنوات على نشر الكتاب كان هناك أكثر من ألفي عمل علمي تناولوه بالبحث والتحليل. لقد أثبت كتاب راولس نفسه بهدوء وباستمرار. استمال الكتاب القراء بحججه التي استغنت عن الألفاظ الرنانة. لكن المهم أنه قد اتضح للقارئ سريعا، أن هذا الكتاب يمثل علامة فارقة في مجال الفلسفة السياسية. فقد أقدم أحد الناس هنا بعد زمن طويل جدا على صياغة القواعد الأساسية للحياة الاجتماعية المشتركة، التي تطلب سريانها لكل الثقافات في كل العصور.

مع راولس أعطت الفلسفة الحديثة أخيرا أيضا إجابة على نظرية أخرى للعدالة، نظرية الدولة المثالية، التي وضعها أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد. فقد واجه راولس مبدأ العدالة الأفلاطوني «لكلّ ما لهُ» كأساس لمجتمع الطبقات الثلاث المقسم بصرامة، بمطلب «العدالة كإنصاف». لم يكن ما يهم راولس استقرار الدولة مثل أفلاطون التي يجب أن تحمي نفسها من مطالب الشعب. بل إن راولس أراد إثبات أن هناك مطالب مشروعه للمواطن، تعبر عن نفسها في حقوق لا تسقط بالتقادم. يجب ربط مبادئ الحرية في الديمقراطية الغربية بإنجازات ومكاسب دولة التكافل الاجتماعي.

يطلب منا راولس أن نفهم المجتمع على أنه ميثاق اجتماعي شامل لكل المواطنين، يعتمد على مبدأ الإنصاف والنزاهة. لقد صار بصياغته الجديدة لنظرية العقد الاجتماعي فيلسوف حقوق الإنسان والديمقراطية الاشتراكية

فائق التأثير في القرن العشرين. لقد أعطى كتاب «نظرية العدالة» الشعور بالعدالة، الذي نشأ في عصر التنوير، وعبر عن نفسه في مطالب الحرية والمساواة والإخاء الشهيرة، شكلا نظريا جديدا.

يعتبر الاقتناع الحر بالحقوق الإنسانية، التي لا تسقط بالتقادم راسخا في الثقافة الأمريكية السياسية منذ القدم (المترجم: للأمريكان والغربيين فقط). نشأ جون راولس أيضا في محيط مطبوع بإيمان ديني قوي بالخير في الإنسان، وبإمكانية تحقيق عالم تسوده العدالة. لقد ظهرت قضايا النظر إلى العالم وإلى السياسة مبكرا في حياة الإبن الثاني من خمسة إخوة لأسرة ميسورة الحال في مدينة بالتمورى في ولاية ميريلاند الأمريكية. كان والداه كلاهما ناشطين في خدمة الحقوق المدنية. فقد برزت أمه في حركة حقوق المرأة، أما أبوه المحامي المشهور فقد كان من أنصار الديمقراطيين، وكان موضع ثقة عميقة لحاكم ميريلاند.

كانت هنا على حدود الولايات الجنوبية القديمة أيضا ذكريات الحرب الأهلية من ١٨٦١م حتى ١٨٦٥م مازالت حية، والتي شاركت فيها الولايات الشمالية بقيادة رئيسها أبراهام لينكولن من أجل إلغاء العبودية. لقد ظل لينكولن، المناضل السياسي الرائد من أجل الحقوق المدنية، مثلا أعلى عند راولس حتى نهاية حياته. فراولس لم يقبل أبدا ما يسمى التفرقة الطبيعية على أساس العرق أو الحسب والنسب أو الدين أو أي شيء آخر. ورغم أنه شخصيا قد تمتع بتعليم ممتاز في المدارس الخاصة في جامعات الصفوة، فإنه كان شديد الحساسية تجاه قضايا العدالة وتقسيم الامتيازات الاجتماعية.

تحولت الحرب العالمية الثانية أيضا إلى تجربة مؤثرة فيه. فقد تم إرساله جنديا إلى جبهة المحيط الهادى، بعد آدائه لامتحان البكالوريوس في جامعة برينكتون الشهيرة. وعندما ألقى الأمريكيون في آب (أغسطس) ١٩٤٥م قنبلة ذرية على هيروشيما، وصف هذا العمل وكرر ذلك أيضا فيما بعد

دائما بأنه إثم عظيم، رغم أنه لم يشك في شرعية دخول أمريكا الحرب.

واصل راولس ابتداءً من عام ١٩٤٦م دراسته للفلسفة في جامعتي برينكتون وكورنيل وأنهاها عام ١٩٥٠م برسالة دكتوارة. لقد كان علم الأخلاق آنئذ في بؤرة اهتماماته. كان هذا العصر هو العصر الذي ازدهرت فيه الفلسفة التحليلة في الدول الأنجلوسكسونية، وهو اتجاه فلسفي يهتم بالتعامل الدقيق مع اللغة، و«بتحليل» المصطلحات والبراهين الفلسفية. أصبح راولس أيضا تحليليا، بمعنى أنه قد تعلم بناء حججه وبراهينه بدقة وحذر، لدرجة تثير عند القارئ أحيانا انطباع التكلف. يؤكد راولس دائما أبدا أن علم الأخلاق والفلسفة السياسية يجب أن يعمل كلاهما بدقة مثل العلوم التجريبية.

أما فيما يخص اتجاه ومضمون بحوثه، فلم يحصل من الفلسفة التحليلية إلا على دوافع وبواعث قليلة. فقد نظرت هذه الفلسفة إلى قضايا تأسيس القواعد والقيم على أنها لا جدوى منها، وحصرت نفسها تماما في بحث معنى المصطلحات والتقييمات الأخلاقية. لكن راولس أراد العودة إلى المضامين. فقد أراد أن يوضح أيها يعتبر المبادئ الأخلاقية، التي ينبغي أن تكون حاكمة لسلوكنا الاجتماعي وللسلوك بين البشر.

تحتم عليه في ذلك قبل كل شيء أن يناقش النظرية الأخلاقية فائقة التأثير في محيط اللغة الإنجليزية، وهي «مذهب المنفعة»، الذي أسسه في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر كل من جيريمى بينتهام وجون ستيوارت ميل. فمذهب المنفعة، الذي اشْتُقَّ اسمه من الكلمة اللاتينية «utile» = «نافع» نظر إلى معايير السلوك على أنها مبررة قانونا، عندما تُثْبِت أنها نافعة، بمعنى أنها تخدم الصالح العام. فقد اهتم مذهب المنفعة بنتائج العمل. وفي ذلك تعتبر النتائج التي تشمل المجتمع كله هي الحاسمة، وليس ما يشمل المواطنين فرادى. وصارت جملة جيريمي بينتهام مشهورة،

التي تعتبر هدف ومقياس السلوك الأخلاقي طبقا لها هو «السعادة الفائقة الكبرى لعدد من الناس فائق الكبر ما أمكن».

كان راولس نفسه في البداية قريبا من مذهب المنفعة. فقد نشأت نظريته على مراحل كثيرة متفرقة على مدى عشرين عاما كاملة، تقدم فيها من توسعة مذهب المنفعة إلى نقده. لم يظهر له في هذا الوقت إلا عدد قليل من المقالات، التي أبانت حقا مواصلة تفكيره للتطور الدائم. أثر فيه أولا هنري سيد جويك، ثالث رواد مذهب المنفعة، بجانب بينتهام وميل، الذي طالب في كتابه «مناهج علم الأخلاق» باستنباط المبادئ الأخلاقية من العقل السليم وليس فقط من كمية النفع العام، وإنما أيضا مراعاة تقسيمه تقسيما عادلا ومنصفا.

تبنى راولس هذه المطالب. فقد انطلق هو أيضا في أول الأمر من المواقف اليومية الأخلاقية العادية، ومن إحساسنا الأخلاقي العادي. فقد بحث في ذلك منذ البداية مسألة كيف نتعامل مع القضايا الأخلاقية، بمعنى بمساعدة أي مقاييس نستطيع أن نقرر هل تعتبر أعمال معينة جيدة أو غير جيدة للمجتمع. اقترح راولس في أحد مقالاته المبكرة أنه يمكن توضيح وإنارة قضية أخلاقية مخصوصة من خلال «حكام أخلاق مختصين» بمساعدة «أحكام أخلاقية سديدة».

في أحد الأعوام المثمرة للغاية لتفكيره، الذي قضاه في المدة من ١٩٥٢م حتى ١٩٥٣م في أكسفورد، طور فكرة موقف نموذجي، أي وضع مُتَخَيَّل، يجب على الإنسان أن يضع نفسه فيه في موضع حَكَمٍ أخلاقي. لقد سماه «موقفا أصليا» ومن ثم «موقفا ابتدائيا»، والذي ترجم إلى الألمانية بـ «بدائية». فالبشر الذين يجب عليهم اتخاذ قرارات أخلاقية، ينبغي عليهم أن يضعوا أنفسهم في موقف، يتفاهمون فيه على أساس المساواة حول قواعد ومقاييس لمثل هذه القرارات. ويجب أن يتم قبول هذه القواعد والمقاييس من الجميع، وأن تسري على الجميع.

لقد بدأ راولس في الابتعاد عن مذهب المنفعة الخالص. فلا ينبغي اختبار الفعل أصلا على أساس المنفعة، وإنما على أساس ما إذا كان يتوافق مع القواعد المعترف بها. لقد حاول راولس في مقاله «مصطلحان قواعد يان» المنشورعام ١٩٥٥م أن يبين أي قواعد يعني، ألا وهي القواعد التي تُثَبّت ما يسمى «تطبيقا اجتماعيا». إنه يعني بذلك صورالسلوك المفروضة في كل مجتمع، والتي تجبرنا على عمل محدد في موقف محدد. فعندما أعقد عقدا مع أحد الناس، لا أستطيع أن أخرج بسهولة من العقد عندما تبدو لي نتائج أو منافع تعاقدي فجأة مشكوكا فيها. يجب عليَّ أن ألتزم بالقوانين، التي يتم استيفاء العقود طبقا لها. بذلك يكون راولس قد وصل إلى نوع من «مذهب المنفعة القواعدي». فخير المجتمع كان متوقفا على اتباع نظم قواعد عقلية اجتماعية.

اتجه راولس حينئذ بصورة نهائية إلى قضية المؤسسات الاجتماعية العادلة. كانت المسألة التي شغلته أساسا هي: كيف يمكن تعريف عدالة المجتمع؟ أيستطيع الإنسان هكذا مثلما فعل أتباع مذهب المنفعة، أن يجعلها متوقفة على الصالح العام لمجتمع ما؟

لقد وصل راولس إلى نتيجة، هي أن تراكم الرخاء الاجتماعي العظيم ما أمكن ذلك لا يجب أن ينسجم بالضرورة مع إحساسنا بالعدالة. يعتبر، طبقا لمقاييس مذهب المنفعة، من المحتمل تماما على سبيل المثال أن قلة من الناس تملك الكثير جدا، وكثيرون غيرهم لا يملكون شيئا، أو أن هذا الصالح العام يتزايد ويتكاثر من خلال القيام بأعمال السخرة والعبيد. أراد راولس أن يبعد مثل هذا الاستنتاج. فقد كانت العدالة تعني عنده، أنه لا يمكن السماح بالتضحية بكرامة المواطن الفرد لحساب الصالح العام المزعوم.

لذلك تراجع راولس عن مذهب المنفعة، الذي كما هو واضح لم يستطع أن يبرهن بصورة كافية، لا على الحقوق المقدسة، ولا على التأمين

الاجتماعي لكل مواطن. وقد كان سؤاله وقتئذ هو: كيف يمكن تأسيس «عدالة كإنصاف»، تضع في اعتبارها حقوق وأيضا احتياجات الفرد بصورة مناسبة.

اعتقد راولس أنه يستطيع أن يطور مقاييس الإنصاف هذه من نموذجه للحالة البدائية. في مقاله «العدالة كإنصاف» المنشور عام ١٩٥٧م أضاف إلى هذا النموذج لبنة حاسمة هي: أولئك الذين عليهم في الحالة البدائية أن يبتوا في مبادئ العدالة، يجب عليهم أن يفعلوا هذا تحت «قناع الجهل»، بمعنى أنه غير مسموح لهم أن يعرفوا أي وظيفة سوف يشغلونها في المجتمع فيما بعد، وهل سيعدون من الناجحين واسعي الثراء، أم الأقرب أنهم سيعدون من الأقل نجاحا وثراءً.

انطلاقا من هذه الأفكار الأساسية، بدأ راولس منذ الخمسينات في بناء نظريته. فبعد أن تولى منصب أستاذ كرسي في جامعة هارفارد عام ١٩٦٢م، واستقر في مدينة ليكسينجتون القريبة، وجد أخيرا الوقت لتعميق وتحضير نظريته في العدالة في مخطوط كبير. لم يتغير شكل حياته فيما بعد. فقد عاش عيشة منعزلة خجولة من مواجهة الجمهور، تركز على الكتابة وآداء الواجبات الجامعية.

صار عقد الستينات عقدا حاسما بالنسبة لنشأة أهم كتاب لراولس. فقد استخدم المخطوط المتنامي والمتغير دائما مادة علمية لحلقات الدراسة الجامعية. برز كتاب «نظرية العدالة» إلى الوجود في صورته النهائية وسط العصر الصاخب لحرب فيتنام، عندما وصلت الثورة الطلابية في الولايات المتحدة الأمريكية وفي غيرها من الدول الغربية إلى ذروتها، وسيطر المذهب الماركسي على المناقشات السياسية في الجامعات.

يدور كتاب راولس حول موضوع القيمة الجوهرية لمجتمع مًّا. أما أن العدالة بالنسبة للحياة المشتركة بين الناس تعتبر أساسية بالضبط مثل الحقيقة

بالنسبة لمعرفتنا للعالم، فإن هذا ينتمي عنده إلى الحدسيات والرؤى في الحياة اليومية، وإلى هذا الشيء المطبوع بعمق في فهمنا الإنساني العادي. فالموقف الذي ينظر إليه على أنه عادل، لا يسمح بتغييره إذاً إلا إذا تمت بهذا التغيير إزالة مظالم لم تزل قائمة، مثلما أن نظرية ينظر إليها على أنها حقيقية، لا يسمح بالتسليم ببطلانها إلا إذا تم بالنظرية الجديدة تقليل عدد الأخطاء في النظرية السابقة.

فالعدالة عند راولس لا تقبل الحلول الوسط. لذلك اتخذ موقفا واضحا في الجدال، الذي تم في الفلسفة بين أنصار العدل وأنصار الخير والصالح العام. جعل مذهب المنفعة السلوك الصحيح العادل خاضعا للسلوك الخَيِّر، أي خاضعا للصالح العام، والذي يمكن الوصول إليه من خلال هذا السلوك الخيِّر. فالخير طبقا لذلك يسبق العدل في الترتيب. يعتبر أمرا حاسما بالنسبة لمذهب المنفعة ما الذي سيظهر كنتيجة للآخر. قلب راولس نظام القيمة هذا. فالعدل عنده يسبق الخير. فالخير وما يستحق السعي لأجله عنده هو قبل كل شيء هذا الذي يعتبر عدلا.

تبرهن أسبقية العدالة هذه على موقف راولس في الصراع العقائدي بين الحرية (الليبرالية) والاشتراكية، الدائر في العالم الغربي منذ الثورة الفرنسية. فقد أعطى الاتجاه الحرالأولوية للحرية ولحقوق المواطن الفردية، وأعطت التطبيقات المختلفة للاشتراكية الأولوية للعدالة وللإصلاح الاجتماعي. لقد سيطر الاتجاه الحرعلى الثقافة السياسية في الدول الناطقة بالإنجليزية، واتحد بذلك في الأغلب الأعم مع الفلسفة الأخلاقية لمذهب المنفعة.

مثل جون راولس وقتئذ اتجاها حرا، انقلب على مذهب المنفعة، كما انقلب أيضا على المذهب الاشتراكى. فبرنامجه هو «العدالة كإنصاف»، التي تسعى حقا إلى الحماية الاقتصادية للضعفاء اجتماعيا، لكنها على عكس الاشتراكية ليست مستعدة للتضحية بالحرية وبالحقوق المدنية

للمواطن عند الاشتباه، من أجل إزالة المظالم الاجتماعية. يريد راولس مجتمعا فعالا اقتصاديا، لكنه يجب أن يخضع للإصلاحات الاجتماعية. كما أنه يريد أن يبين أن مذهب المنفعة، ليس متطابقا بالضرورة مع رأس المال الاحتكاري غير الموجه.

تستند العدالة عند راولس إلى تقسيم «الممتلكات الأساسية» المحددة في مجتمع مَّا، يضاف إليها بصورة خاصة الحريات والحقوق، كتعبيرعن احترام الإنسان لنفسه، وأيضا السلطة والتأثير والدخل والحصول على المناصب والمكانة. فالعدالة تتحول بذلك إلى صفة للمؤسسات، التي تقسِّم مثل هذه الممتلكات العامة. يسمى راولس مجموع هذه المؤسسات «البناء الأساس» للمجتمع.

يمكن أن تصير العدالة في المجتمع عند راولس موضوعا ذا أربع مستويات هي: مبادئ العدالة، والعدالة في الدستور، والعدالة في نصوص القوانين، والعدالة في التطبيق القانوني من خلال الإدارة. تعتبر مهمة الفلسفة عند راولس هي التعامل مع المستوى الأول قبل كل شيء، ومعالجة صياغة مبادئ العدالة.

تمثل هذه الصياغة على ذلك مركز اهتمام كتاب «نظرية العدالة». يناقش راولس علاوة على ذلك النتائج التي تستنتج من هذه المبادئ للمؤسسات الاجتماعية، وأخيرا في قسم ثالث العلاقة بين مبادئ العدالة والطموح الإنساني إلى تحقيق القيم وأهداف الحياة.

وللاهتداء إلى هذه المبادئ والوصول إليها، يعود راولس في القسم الأول إلى نموذجه للحالة «البدائية». فهو يريد إذا أن يعرض المقاييس الأساسية للعدالة، على أنها نتيجة اتفاق تم بين المواطنين، في ظل شروط محددة تماما. كما يستند في ذلك على نظرية «العقد الاجتماعي»، التي قال بها في عصر التنوير فلاسفة مثل جون لوك وجان جاك روسو وإمانويل كانت.

يُسوّغ نظام الدولة نفسه طبقا لهذه النظرية من خلال اتفاق تعاقدي، يدخل به الناس من «الحالة البدائية» إلى الحالة المنتظمة في دولة. فحقوق البشر الطبيعية التي تحصلوا عليها في الحالة الطبيعية، والتي لخصها لوك في مفاهيم «حرية» و«حياة» و«ملكية خاصة»، يجب أن تتم حمايتها من الدولة. فقد جدد راولس مأثور نظرية العقد الاجتماعي في فلسفة القرن العشرين في مواجهة مذهب المنفعة. لا ينبغي طبعا أن ينبثق من الحالة البدائية أي عقد تأسيس للدولة. لكن يجب فقط تحديد المبادئ التي يجب أن تكون حاكمة «للبناء الأساس» للمجتمع.

يعتقد راولس مثل التنويريين أن الإنسان كائن عاقل في جوهره، وأن الإنسان يستطيع أن يجد مبادئ عدالة مقبولة من الجميع، بتصور الإنسان لوضع يظهر فيه العقل ويعمل بلا عائق، ويختار الناس آنئذ بالتأمل العقلي المقاييس التي تسري على حياتهم نفسها. في هذا يفكر راولس في العقل أصلا بمفهوم «العقلانية الغائية»، أي لتحقيق هدف محدد يجب أن يتم إيجاد أفضل الوسائل للوصول لهذه الغاية. فالهدف المنشود الوصول إليه هنا هو مجتمع منظم.

إن أولئك المتواجدين في الحالة البدائية المتصورة، يجب أن تتوفر لهم جميعا نفس الشروط والمتطلبات، ولا يخضعون لأى ضغط خارجي. إنهم يتتبعون مصلحتهم الخاصة، لكنهم يعلمون في نفس الوقت، أنه يجب عليهم أن يقوموا بذلك داخل جماعة اجتماعية. فهم جميعا يخضعون لـ «قناع اللامعرفة»، بمعنى أنهم لا يعلمون هل سيكونون في النهاية من الناجحين أم من الأقل نجاحا في هذا المجتمع بعد اكتمال تكوينه. لا يضمن هذا الموقف البدائي المعرَّف بهذه الطريقة أن البشر سيتخذون قراراتهم بحيادية وعقلانية فقط، وإنما بالأخص أن يراعوا دِائما في تفكيرهم وقراراتهم وضع الفئات الضعيفة اجتماعيا كما يرى راولس.

لقد أنجز راولس بهذا البناء الفكري للمجتمع إنفراجة بربطه بين المصلحة الخاصة ومصلحة المجموع. فبوجوب وضعي لنفسي خلف «قناع اللامعرفة»، وقيامي دائما بدور الأقل حظا في المجتمع، لأنني أنا شخصيا يمكن أن أتعرض لهذه الحالة، فإنني أتخذ أيضا دائما موقف الجمهور، الذي يهمه أن لا يخرج أحد من تحت مظلة المجتمع.

تعتمد الحالة البدائية في رأي راولس على «توازن التفكير»، بمعنى توازن بين التصورات المختلفة للعدالة، التي تعتبر ذات شأن مرجعي لكل واحد من المشاركين في الموقف. ففي الحالة البدائية، تتم محاولة الربط بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، بأن يفصل الإنسان على سبيل المثال بين القناعات الثابتة والآراء المجردة، وأن يحاول تصفية واستخراج الوحدة الجماعية بالقناعات الثابتة.

يعتقد راولس أن الناس بمثل هذا الضبط للمصالح والقناعات المشتركة، يتبعون خطة الحد الأدنى من المخاطرة. إنه يستعين هنا بمصطلحات نظرية اتخاذ القرار الاقتصادي. فعندما أشتري أسهما، أجد أمامي عدة إمكانيات، أستطيع أن أختارمجموعة من الأسهم طبقا لها. إنني أستطيع أن أؤمن نفسي ضد أسوأ الحالات المحتملة، حيث لا ينتظر صعود مثير للأسعار، كما لا ينتظر أيضا تدهور مفاجئ لها. لكنني أستطيع أيضا اختيار مخاطرة كبرى وشراء أسهم لديها إمكانية المكسب الكبير، لكن لديها أيضا إمكانية الخسارة الكبيرة. فالخطة الأولى تسمى خطة «الحد الأقصى» الآمن، المأخوذة من مفهوم «أقصى غايات الحد الأدنى». فأنا أستهدف هنا الحد الأقصى لحالة أدنى حد محتمل السوء، بعكس خطة «الحد الأقصى» المطلق، التي أضارب فيها في البورصة على أقصى ما يمكن من ربح، حتى لو صرت هناك بعد ذلك مفلسا تماما.

يتّبع الناس عند راولس في الحالة البدائية إذن خطة «الحد الأقصى» الآمن،

لأنهم لا يعرفون أين سيستقر بهم الحال فيما بعد في الدرجة الاجتماعية. إنهم سيختارون إذن المبادئ التي تؤمنهم أيضا في حالة الحياة الأقل نجاحا. وعلى ذلك يصل إلى مبدأيه الشهيرين للعدالة وهما:

« ١ - يجب أن ينال كل إنسان نفس الحق الممكن للجميع في النظام الكلي المتوفر لنفس الحريات الأساسية.

٢ - يجب أن تتم مواجهة المظالم الاجتماعية والاقتصادية طبقا لما يلي:

أ) يجب أن تكون المواجهة بتحديد قواعد الادخار، بحيث تحقق هذه القواعد أقصى منفعة ممكنة لأقل المستفيدين اجتماعيا.

ب) ويجب أن تكون مرتبطة بالمناصب والوظائف، التي يجب أن تتاح للجميع طبقا لمبدأ التكافؤ المنصف في الفرص».

يرتكز راولس في المبدأ الأول على المذهب الحر (الليبرالي) الكلاسيكي. فكل المواطنين لهم الحق في الحد الأقصى من الحريات الأساسية وحقوق المواطنة، مادامت هذه الحقوق لا تتعارض مع حريات الآخرين. يجب أن تكون هذه الحريات والحقوق الأساسية للمواطن متساوية للجميع ومصونة. أما في المبدأ الثاني فإن الأمر يتعلق بناحيتين من نواحي العدالة، اللتين لهما صلة بالتصرف في الثروة المادية هما: عدالة التوزيع، التي تراعي الضعفاء اجتماعيا بصورة خاصة، وتكافؤ الفرص، الذي يفتح الباب للتعلم والدراسة ولإمكانية التأثير الاجتماعي. فالموضوع هنا إذن هو القيم القديمة للعدالة والإخاء.

فالجديد الذي أضافه راولس قد تضمنه المبدأ رقم ٢ (أ) فيما يسمى «مبدأ التفريق» أو «مبدأ الاختلاف». فمن خلال هذا المبدأ يصبح المجتمع ملتزما بعكس مذهب الحرية (الليبرالية) الكلاسيكي بأن يضع في اعتباره دائما حالة الأضعف اجتماعيا كمقياس حاسم. إن هذا المبدأ يحمل في طياته خطة «الحد الأقصى» الآمنة، وفكرة الدولة المعتنية بالشؤون الاجتماعية.

فعندما يكون لدي الخيار بين مجتمع أستطيع أن أصبح فيه غنيا جدا، لكن يمكن أن أسقط فيه تحت خط الفقر، وبين مجتمع الرخاء فيه محدود في شريحة عليا، إلا أن الحد الأدنى الجيد من المعيشة مضمون للأكثر فقرا، فإن الاختيار سيكون للمجتمع الثاني. إذن سيتم اختيار مجتمع يضمن أفضل حد أدنى للمعيشة.

لا يطلب راولس أية مساواة اجتماعية، لكن بمفهوم الإخاء يطالب بمجتمع يستفيد فيه الأكثر فقرا دائما من مجموع غنى هذا المجتمع. إنه مستعد للتسامح في أن الأغنياء يصيرون دائما أغنى، حتى أن المسافة بين الغنى والفقر تتسع دائما بصورة متواصلة، لكن فقط بشرط أن يتحسن بذلك توفير المواد التموينية للأكثر فقرا بشكل دائم. ويرى راولس أن تكافؤ الفرص وحريات المواطنين المكفولة لا يكفيان وحدهما لصنع مجتمع عادل. فخاصيات مثل الصحة والذكاء، اللتان تجلبان للبعض فوائد منذ البداية، لا نستطيع أن نعدها إنجازا لنا. إن الذين أضيروا بسبب الميلاد أو البيئة، يجب أن ينالوا من المجتمع دائما وأبدا مساعدة تعويضية.

لكن الخبرة مع النظم السياسية قد أظهرت أن المطالب المختلفة للعدالة يمكن أن تدخل أيضا مع بعضها البعض في أزمة. وعلى هذا يمكن أن تتم المحافظة على مبدأ الحرية بلا قيود، فقط عندما يتحمل الإنسان المظالم الاجتماعية غالبا من خلال تقييد الحريات ليس إلاَّ. كما أن الإجراءات الخاصة بالشؤون الاجتماعية من قبل الدولة، أدت أيضا دائما أبدا إلى الإضرار بالفاعلية الاقتصادية.

لمواجهة هذه الأزمات المحتملة، يضع راولس المبادئ المختلفة لنظرياته في العدالة في ترتيب تتابعي واضح. فمن خلالها فقط سوف تتحقق «العدالة كإنصاف». يفيد في ذلك ما يسمى «القواعد ذات الأولوية». يظل راولس من ناحية المبدأ حر الفكر. تقرر القاعدة الأولى ذات الأولوية أن الإجراءات،

التي تتعلق بتقسيم الأموال، لا يسمح لها أن تمس الحريات الأساسية بأي حال من الأحوال. فمبدأ العدالة الأول مقدم على الثاني، ولم يوجد في أول الكلام عبثا حين يقول: يجب في حالة الشبهة أن يتم اتخاذ القرار لصالح الحريات الأساسية. ومن ناحية أخرى تنال العدالة الاجتماعية طبقا للقاعدة الثانية ذات الأولوية ميزة السبق قبل الفاعلية الاقتصادية. فعندما يستطيع الإنسان تحقيق نتائج اقتصادية أفضل فقط على حساب الضعفاء اجتماعيا، يجب عليه في هذه الحالة الامتناع عن ذلك طبقا لرأي راولس.

إن المجتمع الذي يتصوره راولس ينبغي إذا أن يلائم الحرية، والعدالة الاجتماعية، والنجاح الاقتصادي معا، لكن بأولويات مختلفة، ففي البداية تأتي الحرية، وبعد ذلك العدالة الاجتماعية، ثم النجاح الاقتصادي. إلا أن الإنسان يستطيع أن يصف هذا الترتيب أيضا انطلاقا من الجانب الآخر، ليبين أن راولس لا يتحمل مطلقا اقتصادا غير فعال أو اقتصادا بالغ العجز. فعلى الإنسان أن يتجه إلى بناء مجتمع ناجح اقتصاديا، وحينئذ يتم إصلاح هذا المجتمع من خلال نوع من إعادة التقسيم الاجتماعي للمال، لكن دون أن يتم المساس في ذلك بقوانين الحرية.

إن المجتمع، الذي تم تنظيمه طبقا لهذه المبادئ، يشبه في كثير من الوجوه الديمقراطيات الغربية الحديثة. فالحريات الأساسية مثل حرية الاعتقاد وحرية الضمير وحرية التعبير وحرية الاجتماعات، لا ينبغي أن تسجل فقط في الدستور، وإنما يجب أن تتحقق أيضا في التطبيق على أرض الواقع. لا يُسمح بوجود تمييز بسبب لون البشرة أو الأصل أو الوضع الاجتماعي.

تقف الدول الأوربية التي تعمل للصالح العام مثل الدول الاسكندنافية بكل تأكيد أقرب كثيرا إلى تصورات راولس من النظام الأمريكي، الذي يعطي الأولوية للنجاح الاقتصادي قبل الإجراءات الاجتماعية للدولة. لكن فيما يخص نظام الملكية في المجتمع، فإنه لم يقرر مطلقا نموذجا غربيا رائجا.

وعلى هذا ينقد أيضا النظام العامل للصالح العام، لأنه يحول المواطن إلى متلق لمعونة الدولة، وبذلك يدفن عزته النفسية. يفضل راولس نظام ملكية قد توجهت فيه هذه الملكية أيضا إلى وسائل الإنتاج، وأن يوضع كل واحد في حالة أن يحصل على رخائه عن طريق عمله بنفسه.

في مسألة، ما هو السلوك المسموح به للمواطن، عندما تنتهك مبادئ العدالة في المجتمع بصورة دائمة، اتبع راولس مأثورا أنجلوسكسونيا، يمتد من جون لوك حتى حركة الاحتجاج على حرب فيتنام هو: عندما تنفد كل الوسائل المشروعة، فإن راولس يقر للمواطن بالحق في العصيان المدني. فحقوق المواطن في الحرية لها في النهاية الأولوية أيضا في مواجهة مطالب الدولة.

في كتابه «نظرية العدالة» يعتقد راولس أنه توجد علاقة وثيقة بين مبادئ العدالة وبين أهداف الحياة الفردية المأمولة للمواطن. فكلاهما مرتبطان بتحقيق طبيعة يسيطر عليها العقل، وبتحقيق عزة نفس الإنسان. فخير الإنسان ينحصرعند راولس في «التنفيذ الناجح لخطة حياة عقلانية». تعتبر مبادئ العدالة في مثل هذه الحياة الناجحة المجدية، دافعا لتطوير حاسة العدالة المحفورة في الفطرة والطبع. تمثل حاسة العدالة في رأى راولس الفضيلة الأساسية، التي ترشد الإنسان إلى التعامل مع البشر الآخرين بمفهوم الحالة البدائية، على أنهم أحرار متساوون ولا تنتهك حقوقهم الشخصية. وبتعبير آخر تعتبر الحياة التي تحقق فيها الذات نفسها في نفس الوقت في رأي راولس حياة أخلاقية في خدمة العدالة، لأنها تتوافق مع طبيعة الإنسان. وبالتوافق مع ذلك أيضا يصل إلى النتيجة التالية: «ومن ثم فليس لدينا لتحقيق طبيعتنا أية إمكانية أخرى غير خطة المحافظة على حاسة العدالة كمقياس حاسم لكل أهدافنا». لقد تم في إطار هذا المفهوم أيضا تعريف الخيرعلى أنه هدف الحياة من خلال مبادئ العدالة.

بينما تابع كثيرون من كبار الفلاسفة ظهور كتابهم الأول بآمال كبيرة وغالبا أيضا بخيبة هذه الآمال نجد راولس قد فوجئ بنجاح كتابه «نظرية العدالة». فبعد أن قدم في النهاية هذا العمل للجمهور عام ١٩٧١م، أراد أن يتجه أصلا إلى موضوعات أخرى، قد أثارت اهتمامه طويلا. لقد كتب «نظرية العدالة» في البداية كما يقول لعدد من الأصدقاء على أنها مادة للمناقشة. لكن نجاح الكتاب قد بهره، وغلبه على أمره، وغير تخطيط حياته كلها.

لقد تمت ترجمة الكتاب إلى أكثر من ثلاث وعشرين لغة، وبيعت منه في الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من مائتى ألف نسخة، مما يعتبر عددا هائلا لكتاب في الفلسفة. لذلك رأى راولس نفسه ملزما بسبب هذا الصدى وتلك الاستجابة بأن يتعامل بقية حياته مع النقد الموجه ومواصلة تطوير نظريته.

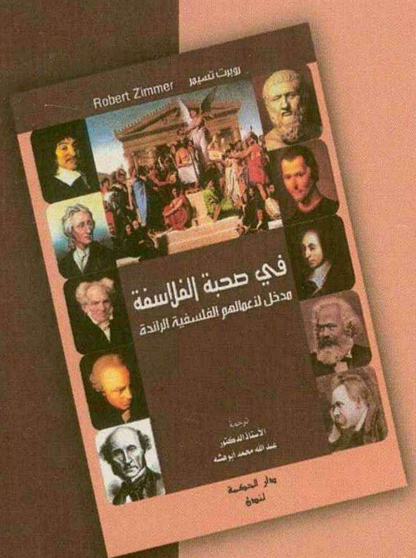
لكن الأهم من نتائج تأثير ظهور الكتاب على حياته الذاتية كان تأثيره في الفلسفة. فقد شهدت الفلسفة السياسية في كل مكان في العالم الغربي فترة ازدهار جديدة. إذ بينما كان الشعور بأفكار راولس في أوربا، هو أنها إثبات لسلامة الموقف، أثارت هذه الأفكار في الولايات المتحدة الأمريكية جدالا عنيفا. ففلاسفة الاتجاه الحر الجديد (الليبرالية الجديدة) مثل روبرت نوتسيك أو ممثلي مذهب الفردية الاجتماعية (المترجم: هو اتجاه في المذهب الرأسمالي الحر، نشأ كرد فعل نقدي على نظرية العدالة لراولس) مثل ميخائيل ڤالزر، نقدوا توجه نظرية العدالة لراولس إلى دولة الرعاية الاجتماعية.

لقد أقنع راولس من خلال «نظرية العدالة» كلا من الفلسفة والرأي العام، بأنه لا يكفي قبول الديمقراطية على أنها بديهية، وأنه فيما عدا ذلك يشتغل ببحث المسائل التخصصية المعقدة. فلو أقيمت الديمقراطية، وأُرِيدَ لها الثبات والاستمرار، يجب حينئذ أن يحل الاقتناع محل التعود. إنه واجب

الفلاسفة أن يتجهوا إلى الرأي العام، وأن يعلنوا اعتناقهم قيما معينة، وأن يذكروا للناس الأسباب التي حتمت عليهم أن يقفوا إلى جانب هذه القيم. أمّا أن الفلسفة قد عادت تناقش هذه الأسباب علنا، واحتضنت بنفسها قضية عدالة المجتمع مرة أخرى، وأن العدالة قد تلقت قواما فلسفيا حديثا، فالفضل الحقيقي في ذلك يرجع إلى «نظرية العدالة».

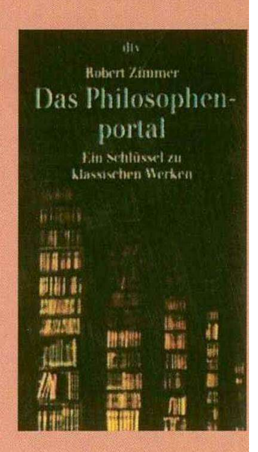
الطبعات:

JOHN RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit، übersezt von H. Vetter Frankfurt/Main: Suhrkamp، 1975.

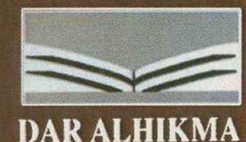


كتب صعبة تم تيسيرها

يقدم هذا الكتاب عرضا تحليليا موجزا لستة عشر كتابا مركزيا هاما على مدى تاريخ الفلسفة هي:
«الدولة المثالية» لأفلاطون، و«اعترافات» لأوريليوس أوجوستينوس، و«الأمير» لنيقولا ماكيافيللى، و«تجارب» لميشيل مونتانيى، و«مقال فى المنهج» لرينيه ديكارت، و«أفكار» لبليز باسكال، و«مقالتان في الحكومة» لجون لوك، و«نقد العقل الخالص» لإمانويل كانت، و«العالم كإرادة وتصور» لآرتر شوبنهاور، و«إما - أو» لروزين كير كيجارد، و«رأس المال» لكارل ماركس، و«هكذا تحدث زاردشت» لفريدريش نيتشه، و«مختصرفى المنطق والفلسفة» للودفيج فيتجينشتاين، و«الكون والزمن» لمارتين هايديجر، و«المجتمع المفتوح وأعداؤه» لكارل بوبر، و«نظرية العدالة» لجون راولس.
وقد أشادت بالكتاب باعتباره إنجازا علميا فريدا مختلف الصحف ومواقع الشبكة الإلكترونية للمعلومات.
فالكتاب يمثل فى رأى موقع wissen.de «اطلاعا يزيد الثروة العلمية والمعرفية». وتقول صحيفة برلينرتسايتونغ Berliner Zeitung عن الكتاب:
«لقد نجح روبرت تسيمر بهذا الكتاب في إنجاز مدخل في الفلسفة، يستطيع أن يرث الكتاب الأسطوري لفيلهيلم فايشيديل (السلم الخلفي في الفلسفة)...».



dtv



DAR ALHIKMA
Publishing and Distribution

88 Chalton Street
London NW1 1HJ
Tel: 44 (0) 20 7383 4037
Fax: 44 (0) 20 7383 0116
Email: hikma_uk@yahoo.co.uk
Web site: www.hikma.co.uk

ISBN
1 904923 86 0

روبرت تسيمر Robert Zimmer

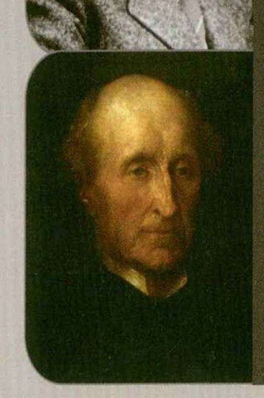




الجزء الثاني









ترجمة
الأستاذ الدكتور
عبد الله محمد أبوهشّه

دار الحكمة
لندن

في صحبة الفلاسفة

مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة

الجزء الثاني

تأليف: روبرت تسيمر

ترجمة:

الأستاذ الدكتور عبد الله محمد أبوهَشّه



دار الحكمة

لندن

- في صحبة الفلاسفة
مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة
- المؤلف: روبرت تسيمر
- ترجمة: د. عبد الله محمد أبو هَشّة
- الجزء: الثاني
- الطبعة: الأولى ٢٠١٢
- الناشر: دار الحكمة ـ لندن
- التصميم: شركة MBG INT ـ لندن

ISBN: 978 1 908918 33 8

Robert Zimmer: Das neue Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken. Originalausgabe. Deutscher Taschenbuch Verlag. Nr. 34439. München. Oktober 2007.

ISBN: 978-3-423-34439-5

DAR ALHIKMA
Publishing and Distribution



Chalton Street, London NW1 1HJ Tel: 44 (0) 20 7383 4037 Fax: 44 (0) 20 7383 0116 88

E-Mail: hikma_uk@yahoo.co.uk Website: www.hikma.co.uk

تعريف الناشر الألماني بالجزء الثاني من الكتاب

هذا الكتاب:

إنها كتب صنعت التاريخ، وتسكن في عالم اليوم أرفف المكتبات وفي الغالب الأعم لا تقرأ: إنها الأعمال الفلسفية الرائدة ابتداءا من كتاب « ماوراء الطبيعة » لأرسطو ووصولا إلى كتاب « جدلية التنوير » لمؤلفيه هوركهايمر وأدورنو.

لذا أخذ الفيلسوف الدارس المتخصص روبرت تسيمر على عا تقه عرض هذه الكتب العسيرة في أسلوب جذاب. إنه يأخذ القارئ في زيارة معرفية قصيرة لعوالم ثمانية عشر عملا من الأعمال الفلسفية المركزية التي صنعت تاريخ الفلسفة، ابتداءا من « ماوراء الطبيعة » لأرسطو حتى « جدلية التنوير » لهوركهايمر وأدورنو. وبذلك يعرض الأفكار الجوهرية لكل كتاب، ويشرح الأطر والظروف الثقافية والسياسية لنشأته، كما يوضح بدقة الصلة بين المؤلف وتفكيره.

إنها حقا رحلة علمية فلسفية ثقافية، كما أنها رحلة ممتعة في آن واحد.

عن الجزء الأول فائق النجاح المنشور من « بوابة الفلاسفة » كتب ماتياس فيلزمان في شبكة المعلومات الدولية في موقع « wissen.de » قائلا: « لقد أثبت كتاب (بوابة الفلاسفة) تمكن المؤلف من موضوعه وخبرته الفائقة فيه؛ إلى درجة أنه استطاع أن يكشف لنا عن جوانبه وأعماقه المدهشة بأسلوب سهل الفهم. والنتيجة النهائية هي: إن كتاب (بوابة الفلاسفة)

يمثل إثراءا للعلم والمعرفة، ورغم أنه حقيقة غذاء عقلي عسير إلا أن قراءته سهلة وممتعة.

المؤلف:

الأستاذ الدكتور روبرت تسيمر من مواليد عام ١٩٥٣م، درس الفلسفة واللغة الإنجليزية وآدابها، وعمل بالتدريس في الجامعة، وفي برامج تعليم الكبار، وهو يعيش في برلين ككاتب حر.

لقد ألف عددا من الكتب في الفلسفة؛ منها كتاب «الأخلاقيون الأوربيون» (١٩٩٩م). ونشرت له دار النشر الألمانية لكتب الجيب (dtv) «بوابة الفلاسفة» (dtv 34118)، وفي سلسلة صورة شخصية dtv Portrait (كارل بوبر) (dtv 31060) بالاشتراك مع مارتن مورجينشتيرن.

المترجم:

الأستاذ الدكتور عبدالله محمد أبو هَشَّه أستاذ الأدب الحديث والمقارن بجامعة الأزهر من مواليد ١٩٤٤م، درس الأدب العربي في جامعة الأزهر بالقاهرة، والأدب الألماني في جامعة فيلهيلم الفستفالية بمدينة مونستر بجمهورية ألمانيا الاتحادية. مؤسس قسم اللغة الألمانية وآدابها بجامعة الأزهر فرع البنات ورئيسه من ١٩٩٦م حتى ٢٠٠٩م. له العديد من المؤلفات بالعربية والألمانية وعدد من الترجمات.

بيانات الكتاب بالألمانية:

Robert Zimmer: Das neue Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken. Originalausgabe. Deutscher Taschenbuch Verlag. Nr. 34439. München. Oktober 2007.

ISBN: 978-3-423-34439-5

الفهرس

مقدمة المؤلف

وتنفتح بوابة الفلاسفة مرة أخرى

يقف بيت الفلسفة في تاريخنا الثقافي مثل الكاتدرائية الفخمة، التي يرصدها المارون بها، لكنهم لا يشاهدونها ولا يزورونها إلا قليلا. فهناك نوع من الخجل السائد، الذي يمنع من دخول المبنى؛ ليس فقط لأنه ضخم يثير الرهبة ولا يمكن دائما تفقده بسهولة؛ وإنما لأن رعاة هذا المبنى ـ العلماء المتخصصين في الفلسفة ـ يدعون المرة تلو الأخرى بأنهم وحدهم الذين يملكون مفتاح البوابة، وأنهم وحدهم الذين يستطيعون معرفة الطريق الصحيح المؤدى إلى مكنونه.

هذه على كل حال مقولة ينبغي على الإنسان ألا ينخدع بها. فمهندسو معمار البيت من الفلاسفة العظام لم يتركوا خلفهم مفتاحا، وقد تم تصميم البوابة بحيث يمكن فتحها في كل وقت من الجميع. كما أنه في مواجهة الآراء المغايرة لا يوجد أيضا أي طريق مرسوم يتحتم على المهتم بالفلسفة أن يسلكه بعد دخوله في المبنى. فكل عمل عظيم في الفلسفة يقودنا إلى كنه الفلسفة، ويحقق لنا فتح مغاليق القضايا والمشاكل الفلسفية الهامة. وليس للأعمال القريبة منا زمنيا، أن تدعي أنها أقرب إلى مركز الفلسفة من الأعمال الإغريقية القديمة الرائدة، التي تبدأ منها الفلسفة الغربية وتبني عليها.

فكلما انفتحت بوابة الفلاسفة مرة أخرى يستطيع كل الناس أن يدخلوا منها دون تردد؛ سواء أولئك الذين قاموا قبل ذلك بجولة ويريدون أن يتعرفوا على المبنى بطريقة أخرى أكثر عمقا، مثلما يستطيع الدخول أيضا أولئك الذين يقدمون لأول مرة على الدخول من البوابة. ستستطيع النظرة الأولى إلى جوانيات المبنى أن تقنع كلاً منا بعدم فائدة بعض الكتابات المتعالمة وبأهمية تمسك كل منا بانطباعاته الخاصة وعقله الذاتي.

يعاد بناء بيت الفلسفة أحيانا من جديد، وتنشأ من ذلك أيضا بصورة دائمة مستمرة بنايات جديدة ملحقة به. لكن الأعمال المعروضة هنا تشكل الأصل والأعمدة الحاملة للبناء، التي بدونها سينهار البناء كله، الذي تم إنشاؤه على مدى قرون عديدة. لذلك لا يوجد أي خطر على القارئ مطلقا إذا ما تحتم عليه التعامل مع زخرف الموضة وفتات تأثير العلماء المزيفين.

إنه يمكن استخدام المقالات الثماني عشرة من هذا الجزء الثاني كمرشد، يصاحبنا في جولتنا بالإرشادات والمعلومات المنتقاة. إنها مقالات تكمل مقالات الجزء الأول من «في صحبة الفلاسفة»؛ لكنها لا ترتكز عليه. فكل مقالة من المقالات التي يبلغ مجموعها الآن أربعا وثلاثين مقالة لكلا الجزءين يمكن قراءتها مستقلة تماما عن المقالات الأخرى. وبذلك يستطيع القارئ أن يضع الجزء في جيبه ويستشيره عند الحاجة أو يلقى أيضا نظرة شاملة على كل أجزاء المبنى.

يشكر المؤلف كلا من يوفوني بيتر ـ تسيمر، التي ألقت نظرة فاحصة على كل فصول الكتاب من زاوية الوضوح والفهم، ومارتن مورجينشتيرن، الذي أشار إلى بعض الأخطاء العلمية.

مقدمة المترجم

«في صحبة الفلاسفة»
معرفة بما عند الغرب واستدعاء لما عندنا لتحقيق العدالة والنهضة الشاملة

بقلم: ا. د. عبدالله محمد ابوهشّة

يعتبر كتاب «في صحبة الفلاسفة.. مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة» بجزئيه الأول والثاني كتاباً يسد فراغا في المكتبة العربية؛ لأنه يقدم أهم منجزات الفلسفة عامة والفلسفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية خاصة بمنهج الفلسفة للحياة، الذي يخاطب المتخصص والمثقف والقارئ العادي على حد سواء؛ بهدف الوصول إلى كل منهم حسب اهتمامه وهدفه. والكتاب الصادر باللغة الألمانية في جزئه الأول بعنوان:

«Das Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken»

وفي جزئه الثاني بعنوان:

«Das neue Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken»

من تأليف الفيلسوف الدارس المتخصص الأستاذ الدكتور روبرت تسيمر. وقد قامت بشراء حقوق ترجمته ونشره باللغة العربية دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع (لندن)، وكلفتني بشرف ترجمته إلى اللغة العربية؛ لإثراء اللغة العربية والفكر العربي؛ وافادة القارئ العربي مناط كل ذلك وهدفه.

ويمثل الكتاب في الثقافة الألمانية أهمية كبيرة؛ إذ تقول عنه صحيفة برلينرتسايتونج Berliner Zeitung «لقد نجح روبرت تسيمر بهذا الكتاب في انجاز مدخل في الفلسفة، يستطيع أن يرث الكتاب الاسطوري لفيلهلم فايشيديل (السلم الخلفي في الفلسفة)..»..

أما ترجمة الكتاب فأنها تقدم للقارئ العربي العادي والمتخصص والمثقف الرؤى الفلسفية المتعددة من زواياها المختلفة للغيبيات الها ودينا ووحيا، وللعالم المرئي وللإنسان وللحقيقة ولمناهج رؤية كل ذلك،كما تقدم الرؤى الفلسفية للانتقال من الصورة البدائية للجماعة البشرية إلى الدولة المجتمعية المتحضرة، التي تترابط وتتكون بالعقد الاجتماعي. ذلك العقد الذي ظهر بصيصه في «جمهورية» أفلاطون (ما بين ٣٩٩ و٣٤٧ ق.م.)، ووصل إلى صورته الواضحة على يدي جون لوك في كتابه «مقالتان عن الحكومة» (١٦٩٠م)، الذي تبدأ به الفلسفة السياسية لعصر النهضة. فقد أوضح جون لوك في هذا الكتاب نظرياته عن سلطة الشعب والحق الطبيعي، والفصل بين السلطات، وحق الملكية الخاصة، وحق المواطن في المقاومة، التي دفعت الى التطور، الذي أدى بدوره إلى الدول الدستورية الديمقراطية الحديثة. ولقد واصلت الفلسفة السياسية في الغرب حيويتها وكشفها لتسلط النظم الشمولية الغربية الفاشية والشيوعية في سطوها على الحكم عن طريق امتطاء الديمقراطية، أو لبس مسوخ الدفاع عن الكادحين. فقد تصدى كارل بوبر للفكر الشمولي، ولنظم الحكم الشمولية، وحاسبها

حسابا عسيرا في كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه» (١٩٤٥م).

كما تتبع جون راولس في كتابه «نظرية العدالة» (١٩٧١م) غياب الشفافية وافتقاد العدالة في السياق الديمقراطي والسياسي والاجتماعي، مطالبا بحتمية الشفافية والممارسة العادلة النظيفة. كما يقدم الكتاب للقارئ رؤية مونتسيكو عن «روح القوانين» (١٧٤٨م)، ومفهوم الحرية عند جون ستيوارت ميل (١٨٥٩م) وجدلية التنوير عند ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو (١٩٤٤م) وغيرهم. وهي كلها نظريات وأفكار لبناء الدولة الدستورية الديمقراطية الحديثة عن طريق مواطنيها، الذين يتمتعون فيها بحقوق الحرية المسؤولة والعدالة والكرامة والشفافية وحق المعرفة، وعليهم واجبات منصوص عليها في الدساتير والقوانين التي شاركوا في وضعها عن طريق من انتخبوهم ليمثلوهم في البرلمان الذي يمثل السلطة التشريعية.

كل ذلك يستدعي عند القارئ العربي المنشغل بهموم واقعه، والساعي إلى بناء دولته الدستورية الديمقراطية الحديثة؛ من أجل تحقيق نهضته وتقدمه والتمتع بالحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، يستدعي مبادئ العدل والشورى والحرية والكرامة والمساواة، التي أكد عليها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. كما يستدعي ما كتبه المفكرون القدماء والمحدثون في هذا الصدد. وتراثنا مليء بالتأكيد على هذه المبادئ وإبرازها. كما أن المفكرين العرب قد تصدوا لصور الاستبداد ورسموا طريق الحرية والكرامة والعدالة والديمقراطية في كتاباتهم من عبد الرحمن الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» مرورا بخالد محمد خالد في «هذا أو الطوفان» ووصولا إلى زكي نجيب محمود في «هذا أوالكارثة».

فهذا الكتاب «في صحبة الفلاسفة» يذكرنا بما لدينا من تراث عظيم تمثل فيه وثيقة المدينة المنورة، التي وضعت في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام أول دستور دولة في التاريخ ينص على العدالة والتسامح والمساواة

بين مواطني المدينة من مسلمين ويهود وكفار، يتمتع فيها الجميع بنفس الحقوق ويلتزمون بنفس الواجبات «لهم ما لنا وعليهم ما علينا».

وتمثل وثيقة الأزهر الشريف في عام ٢٠١١م، عام ثورة ٢٥ يناير المجيدة، التي شارك في وضعها العلماء والمثقفون والسياسيون ممثلوكل التيارات الفكرية والدينية في مصر أهمية كبرى في هذا السياق؛ لأنها ترسم معالم طريق العدل والتقدم ونهضة الوطن الذي نستظل بالانتماء إليه ونحافظ على تماسكه وقوته في وقت تتنمر بنا فيه كل قوى الشر والتآمر من حولنا.

فالكتاب لا يقدم فقط الحكمة التي هي ضالة المؤمن «أنى وجدها أخذها» وانما يذكرنا بما لدينا من حكمة نرددها أقوالا ولا نطبقها أفعالا وحقائق على أرض الواقع. وبذلك تتعانق الحكمة المترجمة مع الحكمة الذاتية المستدعاة؛ ليزداد وعي القارئ العربي ويتعمق. وبهذا يتحقق الهدف الأسمى للترجمة الملتزمة بالانتقاء المنهجي في خدمة العقل العربي والمكتبة العربية.

ميلاد الفلسفة الأولى

أرسطو: ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)

أين نجد الفلسفة الأولى؟ هل نجدها عند الإغريق أم ربما قبلهم بكثير عند الحضارات الشرقية أم في تعاليم الحكمة الهندية والصينية.

إن الإجابة التي سيقدمها فيلسوف ستكون طبقا للمتوقع هي: إننا نجد الفلسفة الأولى في كل مكان يتم فيه تناول القضايا الفلسفية الأساسية، حيث يكون الموضوع هو الحقائق النهائية، التي تبنى عليها كل الإدراكات والآراء الأخرى. فلا علاقة لهذه الفلسفة الأولى مطلقا بأي تعاقب زمني؛ وإنما بالأسبقية في تناول الموضوع. إننا مدينون بالفضل للفيلسوف الإغريقي أرسطو في فهم «الفلسفة الأولى» الشائع لدى المتخصصين حتى اليوم.

لقد كان أرسطو هو أول من طرح مجموعة متشابكة من القضايا والمشاكل الفلسفية ووضعها في نظام. فإليه يرجع الفضل في قدرتنا اليوم على التفريق بين كل من علم الأخلاق والفلسفة السياسية والمنطق وفلسفة الطبيعة والفروع الأخرى للفلسفة. لقد رأى أن أهم فروع الفلسفة وأكثرها أصالة على الإطلاق هو ذاك الفرع الذي سماه «الفلسفة الأولى». فموضوعها هو المبادئ الأساسية وخريطة بناء هذا الذي نسميه «عالما» أو «حقيقة». لقد شهدت هذه الفلسفة مولدها بكتاب أرسطو ذي التأثير الهائل والذي

يحمل عنوان «ميتافيزيقا» أي «ما وراء الطبيعة». فكان «ميتافيزيقا» في النهاية أيضا هو الإسم الذي صارت به «الفلسفة الأولى» هي الفرع الملكي للفلسفة.

يتجه أرسطو إلى أكثر مصطلحات الفلسفة عمومية وهو مصطلح «الوجود» ويريد أن يوضح، ما الذي نقصده بالضبط عندما نتحدث عن أن شيئا «يوجد» هكذا أو هكذا. فهناك تحديدا ـ كما يرى أرسطو ـ أنواع مختلفة من «الوجود»، والأمر يتوقف على التفريق بين أكثر أنواع الوجود أهمية. إن هذا سيمكننا من إلقاء نظرة على التركيب البنائي العميق للحقيقة. ويتم تحريك وضبط هذه الحقيقة من مبدأ أعلى ـ كما يقول أرسطو ـ يسميه «الله»، وهو جوهر يعني «حياة وخلودا» في آن واحد، ويمثل أسمى أشكال الحقيقة. إن كل شيء سيؤدي إلى هذا الإله؛ عندما نبحث الأسباب النهائية لهذا «الوجود». فكتاب «ما وراء الطبيعة» لأرسطو يرسم خريطة بناء للحقيقة التي نحن فيها، ارتضاها ممثلو الفلسفة الغربية عبر قرون عديدة.

اصطبغت حياة أرسطو بقوة بدور المعلم والمربي. لقد ولد عام ٣٨٤ ق.م. في أسطاجيرا في شمال اليونان الحالية، وكانت تتبع في زمانه مقدونيا. لم يكن الإغريق في الجنوب ينظرون إلى المقدونيين على أنهم «هيلينيين»؛ وإنما على أنهم «غرباء» برابرة يخشون من أطماعهم السياسية.

لم يكن والدا سقراط من أهل مقدونيا؛ وإنما كانا من أصل إغريقى ويتكلمان اللهجة الإيونية، (وهي لهجة يونانية قديمة). كان الأب نيكوماخيس حقا ذا صلة وثيقة بالبلاط الملكي كطبيب خاص للملك المقدوني. وقد لعبت علاقة الأسرة بالقصر الملكي المقدوني دورا كبيرا أيضا في حياة أرسطو. كما أنه ارتبط من شبابه بصداقة فيليب ابن الملك.

بعد الوفاة المبكرة لأبيه انتقلت رعايته إلى أقارب له في آسوس، وهي مدينة تقع على شاطئ آسيا الصغرى في الجهة المقابلة لجزيرة ليسبوس. اتخذ أخيرا وهو في سن السابعة عشرة الخطوة الحاسمة لمستقبله كفيلسوف. فقد اتجه إلى أثينا، وانتظم في أكاديمية الفيلسوف أفلاطون، التي كانت في هذا الوقت أهم مؤسسة دراسية للفلاسفة في اليونان على الإطلاق. ظل فيها عشرين عاما تلميذا في البداية ثم معلما بعد ذلك. ولقد نشأ كتاب «الميتافيزيقا» من المناقشات، التي دارت داخل أكاديمية أفلاطون.

كان هدف مدرسة الفلاسفة هذه، التي أسسها أفلاطون في عام ٣٨٧ ق.م.، هو تنشئة صفوة منتقاة تستطيع أن تتولى القيادة السياسية وأيضا القيادة العقلية. تحدد أساس هذه التنشئة في الدراسة العلمية، التي تتوج بالفلسفة كأعلى صورة للعلم والمعرفة. وقد كان هذا متطابقا مع قناعة أفلاطون بأن المعرفة الفلسفية تستطيع أن تكون الشروط والمؤهل الوحيد الموثوق فيه للحكم السياسي العادل. تعتبر أكاديمية أفلاطون أقرب إلى الجمعية الدينية أو الطريقة الصوفية منها إلى الجامعة بالمفهوم المعاصر. لقد كان أعضاؤها يعيشون طبقا لنظام يومى رهبانى صارم ويوقرون أفلاطون، كما لو كان موجها روحيا. وعندما التحق أرسطو بالأكاديمية كان أفلاطون قد بدأ رحلة إلى صقلية لعدة أعوام. لكن في السنوات التالية لهذه الرحلة نشأت علاقة وثيقة بين المعلم وتليمذه النابه.

لقد عرف الشاب أرسطو في هذه الأكاديمية، التي نال فيها لقب «القارئ»، كل النظريات الفلسفية المعاصرة في ذاك الزمن. كان أغلب الفلاسفة الإغريق متفقين على أن الكون محكوم في الأساس بنوع من العقل الكلي «عقل العالم» وعلى أن الإنسان تأسيسا على إمكانياته العقلية الذاتية لديه إمكانية معرفة هذا العقل. لكن نشأت إحدى نقاط الخلاف

الأساسية حول قضية طبيعة علاقة عقل العالم هذا، الذي تصوره الإنسان وحدانية خالدة ثابتة، باختلافات وتغيرات العالم، الذي يخضع كل ما فيه لحركة حياة وموت وازدهار وانهيار.

من بين الفلاسفة الذين سبقوا سقراط كان للفيلسوف أناكساغوراس ـ معلم القرن الخامس قبل الميلاد ـ تأثير خاص على أرسطو. فمثلما كان التصور اللاحق للإله عند أرسطو، كان عقل العالم عنده روح خالصة تقف وراء تغيرات العالم، لكنها أيضا تقودها في الوقت ذاته.

أما المذهب الذي بحثه أرسطو بعمق قرابة عشرين عاما، فكان ما يسمى «مذهب الأفكار» لأفلاطون. تتصل جذور هذا المذهب باثنين من المفكرين قبل عصر سقراط هما: بارمينيديس وفيثاغورس. فقد رأى بارمينيديس وجود هوة عميقة بين الصيرورة والفناء من ناحية وبين عقل العالم من ناحية ثانية. كما أنه واجه عالم المخادعات والضلالات المتاح لإدراكنا بالوجود الجوهري الثابت المستقر بذاته. نحن ندرك ما هو جوهري حقا فقط في النظر الخيالي التكهني للوجود. وكان لدى فيثاغورس ومدرسته من ناحية أخرى ولع واضح بالرياضيات؛ لأنهم اعتقدوا أنه يمكن التعبير عن البناء العقلي العميق للحقيقة من خلال علاقات الأرقام.

أخذ أفلاطون من بارمينيديس الرأي القائل بأن على الإنسان أن يعرض تماما عن عالم المتغيرات؛ ليصل إلى الوجود الحقيقي. وأعطى هذا الوجود بناءا أكثر تركيبا مكنه من إنتاج العلاقة بين المجال الثابت للعقل ومجال الأشياء المتغيرة المدركة منا. يواجه هذه الأشياء في رأي أفلاطون عالم الصور الخالدة الثابتة المثالية، الذي سماه «أفكارا». وعلى هذا توجد فوق الخيول الكثيرة لعالم الحس «الفكرة» الثابتة للفرس. فلكل «نوع» مثل المنضدة والفرس والسحابة توجد فكرة. ويوجد في الفكرة الأصل والمثال الأعلى للأشياء في آن واحد. فقط بإظهار الفرس الواقعي للعلاقات

المميزة لفكرة الفرس، أو كما يقول أفلاطون «بمشاركته» في فكرة الفرس، نستطيع أن نحس به عموما «كفرس». فالفكرة هي المثال، والشيء هو الصورة. وارتباط عالم الأفكار بعالم الأشياء يماثل ارتباط عالم في ضوء الشمس بعالم في الظل؛ (أي مثل ارتباط الشيء بظله). فلا يمكن معرفة عالم الأفكار بالإدراك الحسي؛ وإنما فقط برؤية حدسية تظل محفوظة للمتدربين عقليا أي للفلاسفة.

لذلك كانت مهمة التربية الفلسفية داخل الأكاديمية التمرين أيضا على الارتقاء من عالم الحس إلى عالم الأفكار. وقد لعبت الرياضيات في ذلك دورا هاما. فلأنها كانت تعلم القدرة على التجريد، سرى عليها أنها بَهْوٌ أو مدخل للفلسفة وعلى هذا النحو إلى معرفة عقل العالم.

لقد شهد أرسطو الأكاديمية في وقت كان فيه كتاب أفلاطون قد دخل مرحلته الأخيرة، وكان فيه مذهب الأفكار قد أصبح موضوعا لمناقشات نقدية. نحن نعلم أنه قد أدى بمعارضاته دورا هاما في هذه المناقشات. ومن المرجح جدا أن تكون مذاكرات أولى قد نشأت في وقت مبكر من زمن التحاقه بالأكاديمية، والتي عمقها وأعدها بعد ذلك؛ ليضمنها كتاب «الميتافيزيقا».

لقد كانت إحدى المشاكل هي: هل توجد ليس فقط للأشياء التي يمكن إدراكها بالحس مثل فرس أو منضدة؛ وإنما أيضا للمفاهيم المجردة مثل «وحدة» أفكار. ارتبطت بذلك مشكلة نظام لعالم الأفكار، ومن ثم السؤال عن علاقات الأفكار ببعضها. هل يوجد تدرج في الرتبة والمكانة داخل عالم الأفكار؟ بـ«فكرة الخير» كأكمل صورة للوجود على الإطلاق، وكمقياس للحقيقة والعدالة، وكهدف للمعرفة الفلسفية يكون أفلاطون قد قال بوجود فكرة أعلى، ويكون قد وضع حجر الأساس للتدرج في الرتبة والمكانة. أما الأمر المعقد فكان بالأخص مشكلة العلاقة بين عالم الأشياء

وعالم الأفكار، التي سماها أفلاطون «مشاركة».

لم يجادل أرسطو مطلقا في أمر أن المعرفة الفلسفية تنحصر في إدراك الحقيقة بنظر عقلي خالص تنمحي فيه كل الاعتبارات التطبيقية. فهو في كتابه «Protreptikos» «موعظة»، الذي ألفه حوالى ٣٥٠ ق.م. أثناء وجوده في الأكاديمية، يحدد هدف الفلسفة في هذا الإطار على أنه «theoria» أي معرفة «نظرية» خالصة، يكمن معناها وهدفها في ذاتها. وفي هذا النظر العقلي الخالص يحقق الإنسان ذاته ككائن عقلي، ويصير بذلك «حكيما» طبقا لمفهوم أكاديمية أفلاطون في رؤية الأفكار.

ترك أرسطو الأكاديمية بعد وفاة أفلاطون في عام ٣٤٧ ق.م.، وربما يكون سبب ذلك أنه لم يتم تعيينه هو رئيسا للأكاديمية؛ وإنما تم تعيين ابن أخ أفلاطون سبايسيب رئيسا لها. أما العامل الأهم في اتخاذه لهذا القرار فكان بالتاكيد عداء أهل أثينا له، الذين نظروا إليه على أنه «مقدوني»، وهو ما لم يكن يعنى أي خير على الإطلاق. ففي عام ٣٤٨ ق.م. احتل المقدونيون أولينس، وهي مدينة كانت متحالفة مع أثينا، وهددوا حينها أيضا جنوب اليونان.

غادر أرسطو أثينا نظرا للمناخ المسمم وعاد إلى آسيا الصغرى. لقد كان يعتبر نفسه أفلاطونيا؛ لكن كانت اهتماماته البحثية تختلف سلفا عن الاهتمامات البحثية للأكاديمية. فلم تكن الدراسات الرياضية المجردة تحتل مكان الصدارة عنده؛ وإنما مشاهدة وملاحظة الطبيعة. لذلك مثل عالم الأشياء المدركة بالحس قيمة أعلى عنده عنها عند أستاذه أفلاطون.

في عام ٣٤٣ ق.م. استرجعه إلى مقدونيا صديق شبابه فيليب، الذي كان قد أصبح وقتها ملك مقدونيا، ليصير مربيا ومعلما لابنه، الذي هو الاسكندر الأكبر فيما بعد. وبتوليه هذه المهمة صار عنده على ما يبدو وقتا كافيا لمواصلة بحوثه، ليصنع لنفسه اسما بين علماء اليونان وفلاسفتها.

بعد خضوع أثينا للحكم المقدوني عاد أرسطو إليها عام ٣٣٥ ق.م. تحت حماية البلاط الملكي المقدوني، وأسس مع صديقه وخليفته فيما بعد تيوفراست مدرسة فلاسفة خاصة به. وقد دخلت هذه المدرسة تاريخ الفلسفة على أنها «متنزه»؛ في إشارة إلى أبهاء المبنى العديدة. بدأت مدرسة المتنزه منذ اللحظة الأولى ـ كمؤسسة منافسة للأكاديمية ـ في تعليم ونشر فلسفة أرسطو.

لم يتح لأرسطو أن يختم حياته في محيط مدرسته المتنزه. فيموت الإسكندر عام ٣٢٣ق.م.، وبما تبعه من ضعف الحكم المقدوني استيقظت أيضا الأحقاد والضغائن المعادية للمقدونيين في أثينا مرة أخرى. وكمقرب من المقدونيين أحس أرسطو سريعا بتغير الأحوال. فقد وجهت إليه تهمة تفويض دعائم عقيدة الآلهة؛ وهي نفس التهمة التي وجهت قبل عدة عقود إلى سقراط، أستاذ أفلاطون، وأدت إلى الحكم عليه بالإعدام. لم تكن لدى أرسطو رغبة في أن يلاقي مصير سقراط، فهرب من أثينا مشيرا إلى أنه لا يريد أن يعطي أهل أثينا أي فرصة لأن يقترفوا للمرة الثانية إثما في حق الفلسفة. ثم انزوى في مزرعة ورثها عن أمه في جزيرة أيْبويا حيث توفى في أكتوبر عام ٣٢٢ق.م.

واصل أرسطو الكتابة في المخطوطات الموجودة اليوم بين أيدينا في شكل كتاب «الميتافيزيقا»، والتي ـ على حد علمنا ـ لم تكتمل أبدا. يلاحظ الإنسان من أسلوبها العقلاني الجاف؛ أنها كتبت لمزاولة التدريس، الذي كان المدرس (أرسطو) يعالج ويجادل تقاليده وموروثه فيه بصورة متكررة ودائمة، ويطرح ويكرر فرضيات ونظريات هامة في مناسبات وسياقات مختلفة. فبعكس أفلاطون، الذي ضاعت محاضراته المعدة للأكاديمية؛ لكن بقيت مؤلفاته المعدة للقراء محفوظة، لم نعد نملك شيئا من كتب أرسطو التي قدمها «رسميا» للجمهور. لذلك ليس من

العدل التنويه بالخصائص «الأدبية» لحورات أفلاطون في مقابل المؤلفات البرهانية العقلية لأرسطو.

لا تعتبر «الميتافيزيقا» كتابا موحدا؛ وإنما مجلدا لموجز محاضرات يحتوى على مواضيع متعددة. قام في البداية أندرونيكوس فون رودوس في القرن الميلادي الأول بجمع وترتيب المخطوطات التي كانت ضائعة من كتب أرسطو في بعض الأزمنة. لم يمض الأمر بالضرورة دائما طبقا لقواعد علم اللغة المعاصر. فنحن نعلم أن الكتاب الحادي عشر (كانت الفصول في العصور القديمة تسمى غالبا كتبا) له مؤلف آخر تماما، وانزلق خطأ إلى داخل كتاب «الميتافيزيقا». ويعتبر أندرونيكوس مسؤلا أيضا عن اسم الكتاب «الميتافيزيقا» (ومعناه حرفيا «مابعد» أو «ما وراء الطبيعة»)، الذي يمكن أن يعنى إما أن كتاب «الميتافيزيقا» قد تم وضعه في ترتيب مؤلفات أرسطو بعد «الفيزيقا»، أو أيضا أنه قد عولجت فيه الموضوعات، التي تتجاوز وتفوق الفيزيقا أي العلوم الطبيعية وفلسفة الطبيعة.

لذلك ينبغي على قارئ كتاب «الميتافيزيقا» أن يتجه إلى كل فصل فيه كما لو كان محاضرة جديدة، دون أن يضع في اعتباره علاقة الأجزاء ببعضها البعض. رغم أن الكتاب يتطلب تركيزا عاليا وقراءة بطريقة جملة بعد الأخرى؛ فإنه لن تغيب عن القارئ معرفة ما يتحدث عنه أرسطو.

يطرح أرسطو في الفصول الأولى من كتابه برنامج «الفلسفة الأولى»، التي تسأل عن «مبادئ وأسباب الوجود، لكن على شرط أن يكون موجودا». ثم يناقش مناهج وأهداف هذا الفرع الأساس، ليشرح في النهاية ابتداءا من الفصل السابع تصوره عن «مبادئ وأسباب الموجود، لكن على شرط أن يكون موجودا»، ومن ثم تصوره عن النظام الأساس العقلي للحقيقة.

تختلف هذه «الفلسفة الأولى» في رأي أرسطو عن كل العلوم الأخرى وفروعها في أنها لا تبحث مجالا محددا من الحقيقة؛ وإنما تبحث ـ كما

يقول ـ الحقيقة أو الموجود على شرط أن يكون «موجودا»؛ أي أن يكون حقيقيا.

في علم الأحياء نبحث عمليات عالم الحيوانات وعالم النباتات، وفي علم الفلك نبحث عالم الكواكب والنجوم. لكن ما أهمية الأمر ومعناه لو تحدثنا عن «وجود» النجوم أو عن «وجود» النباتات؟ ما الذي يجعل النجم «نجما» والنبات «نباتا»؟ ما أهمية الأمر ومغزاه لو تحدثنا عن «شيء ما»، ومن ثم عن شيء هو الذي نستطيع أن نميزه عن الأشياء الأخرى ونستطيع أن نقول عنه بأنه هو «هذا»؟ ننطلق في كل واحد من العلوم الطبيعية من افتراض وجود مثل هذه المعاني والمغازي بصورة بديهية تماما. فالعالم يبدو لنا مثل متجر كبير مصنف تماما، والبضائع فيه مرتبة ومميزة.

لقد جعلت «الفلسفة الأولى» موضوعها بالضبط هذه الافتراضات وتسأل: لماذا نصنف الحقيقة على هذا النحو وليس بطريقة أخرى. لهذا بالضبط تعتبر الفلسفة الأولى فرعا أساسا، ينبغي أن يقودنا إلى ما شغل أيضا كل الفلاسفة الآخرين قبل أرسطو وهو: النظام العقلي الأساس للعالم، ومعرفة نوع وكيفية «نبض» الحقيقة.

أما عن أن العقل الإنساني قادر على معرفة هذا النظام الأساس؛ فإن أرسطو مثل أستاذه أفلاطون لم يشك في ذلك. بل إنه يرى أن الإنسان «بحكم الطبيعة» يتحتم عليه أن يسعى إلى تحصيل مثل هذه المعرفة، وأن تحقيق الذات الإنسانية ينحصر إذا في الاهتمام بمعرفة النظام العقلي للعالم.

على عكس أفلاطون يرى أرسطو أن الطريق الذي يقود إلى هناك ليس من خلال علاقات الأرقام المجردة للرياضيات. إنه يتخذ موقفا مغايرا تماما لموقف أستاذه تجاه عالم الأشياء المدركة بالحس. فهو لا يرى الرياضيات فناءا أو مدخلا للفلسفة؛ وإنما يعتبر أن الفيزياء وعلم الأحياء هما النظر

للحركة وللتفاعل في الطبيعة وفي العالم المحيط بنا المدرك بالحس.

لو سألنا في هذا السياق، لماذا يكون شيء مًّا هكذا ولا يكون مغايرا، فإننا سنواجه في رأي أرسطو أربع علل (أسباب) مختلفة هي: علة الخامة وعلة الشكل وعلة الحركة وعلة الغرض. ولنأخذ على سبيل المثال أحد التماثيل. فعلة الخامة (المصنوع منها التمثال) توجد في المادة؛ أي في المرمر المنحوت منه التمثال، وتوجد علة الشكل أو الكيان في هيئة التمثال المعروضة. أما نشاط العمل في المرمر فيعتبر علة الحركة أو الفعالية، أما الفكرة، التي طافت بمخيلة الفنان عند العمل، فتعتبر علة الغرض.

يستخدم الفلاسفة المتخصصون عادة المصطلحات اللاتينية «causa materialis» و«causa formalis» و«causa effiziens» و«causa finalis»؛ ليصفوا الأسباب الأرسطية الأربعة. لم نعد نستخدم مصطلح «علة» أي (سبب) عادة إلا لعلة الحركة أو الفعالية. فعندما يتحدث العلماء والفلاسفة عن «السببية» أو عن «التفاعل السببي» فإنهم يقصدون عادة أن حدثا أدى إلى حدث آخر؛ أي أنه طبقا لقانون الطبيعة العام قد تسبب فيه. أما الأسباب الثلاثة الأخرى، التي سماها أرسطو فقد انزوت تماما في تاريخ العلوم. لكن عندما يكون الموضوع هو تحليل «الوجود» طبعا عند أرسطو فسيكون هنا علتان أخريان أكثر أهمية هما علة الشكل وعلة الغرض؛ لأنهما مرتبطتان بمصطلح «جوهر».

نصل بمصطلح «جوهر» إلى قلب كتاب «الميتافيزيقا». يتناول أرسطو مصطلح الجوهر باستفاضة في الفصول السابع والثامن والتاسع، التي يسميها المتخصصون أيضا «مقالة الجوهر».

عندما نقول عن شيء أنه «يكون» فإننا لا نعني مطلقا نفس الشيء دائما في رأي أرسطو. ففي جملة «بيتر يكون في الحقيقة باول» تفيد كلمة «يكون» توافر تحقيق الشخصية. أما في جملة «إنه يكون حقيقة هكذا

كما تقول» فإننا نستخدم كلمة «يكون» لتأكيد حقيقة أمر من الأمور. لكن في جملة «شيء مًّا يكون أصلعا» فتفيد كلمة «يكون» الإقرار بوصف شيء بخصائص محددة.

يحتل مركز تأملات «الميتافيزيقا» مباشرة ذلك المسمى «شيئا مًّا»، الذي يقر له الإنسان طبعا بخصائص؛ لكنه يمثل بذاته أكثر من حزمة خصائص. إن طريقة استخدام «يكون»، التي لذلك يركز عليها أرسطو أغلب اهتمامه، هي مثلما نقول: «هذا الشيء المظلم الضخم أمام شباكي يكون حقيقة شجرة». فالشجرة لا تصير شجرة بأن تكون لها أوراق خضراء أو بأن يكون لها جذع ضخم. فالأشجار يمكن أن تكون لها جذوع رفيعة نحيلة وأن تكون جرداء من الأوراق. ومن ثَمَّ يتحتم علينا أن نفرق بين الخصائص المتغيرة للشيء وبين جوهره الذاتي. وبدقة فإن هذا الجوهر الذاتي هو ما تهدف إليه «يكون» الهامة حقا. وأرسطو يسمى هذا «جوهرا»؛ وفي المقابل يسمى الخصائص المتغيرة مثل «جرداء» أو «خضراء» «عوارضا».

من ثَمَّ نستطيع أن نقول: شيء مًّا «يكون» بالمعنى الحقيقي عندما يكون جوهرا. فالجوهر يشير إلى شيء قائم بشكل مستقل عن الأشياء الأخرى، له خصائص متغيرة؛ لكنه يظل دائما متطابقا مع ذاته. فالشجرة تظل شجرة سواء اخضرت أم لا. ففي الأساطير فقط يكون الأمير مرة إنسانا ويصير في المرة الأخرى ضفدعا.

صحيح أننا نتحدث عن «الكائن» في رأي أرسطو بمعان متعددة، إلا أن الجوهر لدينا في ذهننا دائما، هذا الكائن الحقيقي، الذي ترتبط به الأشكال الأخرى لكلمة «يكون» بطريقة المطابقة. فالجوهر هو بدقة أيضا ذلك «الشيء ما»، الذي نستطيع أن نستمد منه كل الأنواع الممكنة لكلمة «يكون».

لكن ما هو هذا الأساس تحديدا، الذي يسميه أرسطو «جوهرا»؟

فليكن القارئ حذرا منذ البداية؛ إذ أن مناقشة هذا الأمر لم تنته حتى يومنا هذا. هناك اعتباران بصدد مفهوم «جوهر» يمكن التفريق بينهما؛ أحدهما واقعي مجسم والثاني عام. فالجوهر هو من ناحية الشيء الواقعي؛ الشجرة التي تواجه شباكي، التي أعرف عمرها، والتي تظل دائما عندى نفس الشجرة سواء أورقت أو ظلت جرداء.

لكن الجوهر يعنى أيضا في نفس الوقت شيئا يجمع بين شجرتي الواقعية المحددة وبين كل الأشجار الأخرى. فالجوهر كما يقول أرسطو هو «الصفة الأساس» لشيء. إنه هذا الذي يجعل الشجرة شجرة. وهو يعبر عن نفسه بالمصطلح العام «شجرة»، الذي يمكن أن ينطبق على كل الشجر. فعندما نتحدث عن «شجرة» دون أن نشير إلى شجرة محددة؛ فإننا نعنى النوع «شجرة». يستخدم الإغريق لذلك مصطلح «eidos» أي المثال، الذي أطلق عليه أفلاطون مسمى «الفكرة». كما أنه أيضا المصطلح، الذي استخدمه أرسطو لـ«صورة»؛ أي للشكل، الذي يبدو لنا أمام أعيننا؛ عندما نتصور شجرة.

يعود إلى الموضوع مرة أخرى عند هذه النقطة تماما كل من علة الشكل وعلة الغرض. يرتبط معا عند أرسطو كل من الاعتبار الواقعي والاعتبار العام لمصطلح الجوهر. فالجوهر طفل أرضى أيضا للفكرة الأفلاطونية، الذي لا تعني به شيئا واقعيا فقط؛ وإنما تعني به أيضا الشكل، الذي يجمع كل الأمثلة الخاصة بنوع معين. فالمصطلح الذي يستخدمه أرسطو لـ«جوهر» هو في الإغريقية «ousia»، التي ترجمت في الألمانية غالبا إلى كنه «Wesen» أو ذات «Wesenheit». لكنه أيضا المصطلح، الذي استخدمه لعلة الشكل، التي سميت أيضا «علة الكنه» «Wesensursache» في الألمانية. فالجوهر «Ousia» يتضح في الشكل «eidos».

فالجوهر هو الكائن حقا، الذي يظل دائما ثابتا ومتطابقا مع ذاته؛ ولكنه

الذي لم يعد يوجد في عالم مجرد بعيد عن الأشياء الطبيعية، وإنما يوجد في الأشياء الطبيعية نفسها. بذلك تكون مشكلة «مشاركة» الأشياء في الأفكار، التي نوقشت في أكاديمية أفلاطون، قد وصلت إلى نهايتها.

إن السبب في أن أرسطو يطابق كنه الشيء بشكله هو نظرته إلى الطبيعة. فالشجرة تكون شجرة حقا فقط عندما توجد أمامنا تامة النمو؛ ومن ثَمَّ وصلت إلى شكلها المكتمل. كما أننا لا نستطيع بَعْدُ أن نولى أهمية لبذرة الشجرة على أنها شجرة. فأقصى ما نقوله حينئذ: هذه ستصبح يوما مًّا شجرة. فكل شجرة واقعية ستبدو فقط من خلال شكلها، الذي يحدد نوعها كشجرة. وهكذا الأمر مع كل الأشياء الأخرى. فالجوهر ككنه للشيء يبدو في الشكل الكامل النمو. وكل واحد من هذه الأشكال يتفتح طبقا لنموذج محدد، طبقا للغرض المرتبط بالشيء نفسه. إن بذرة الشجرة تنمو عندما نغرسها فتصير شجرة لا صبارا. لقد كان أمام ناظري أرسطو شيء مًّا، هو ما يمكن أن نسميه اليوم «تخطيطا وراثيا». يرتبط كل من الشكل والغرض بالآخر ارتباطا وثيقا. فالشكل كغرض محقق هو الذي يجعل شيئا على ما هو عليه. يصير أرسطو في حالة الإنسان محددا جدا. فالإنسان يصبح إنسانا بالمعنى الحقيقي فقط عندما يحقق غرض كينونته إنسانا المرتبط به؛ وهو القدرة على المعرفة العقلية النظرية. إنه إذن العقل، الذي يجعل الإنسان إنسانا.

بذلك يعتبر تنوع الأشكال في نفس الوقت تنوعا للأغراض المتحققة. فالعالم عند أرسطو يعتبر مملكة أغراض، وعالما تسمح فيه كل من علة الشكل أو الكيان وعلة الغرض دائما أبدا بنشأة جواهر، وفيه تتكون الأشياء طبقا لنوع الشفرة الوراثية. اشتقاقا من الكلمة الإغريقية «telos» بمعنى غرض أو غاية توصف فكرة العالم الأرسطية لذلك أيضا بأنها فكرة العالم «الغائية» «teleologisch».

لقد كانت لدى أرسطو بتفسيره الغائي للعالم القدرة على توضيح ما أهمله كل من بارمينيديس وافلاطون لأنه عالم الظاهر والخداع بأنه عالم التغيير. صحيح أن عالمنا الطبيعي الذي يمكن إدراكه هو عالم الصيرورة والفناء. لكن هذه التغيرات تتبع قانونا مرتبطا بالنظام العقلي للعالم، يصنع جواهر، ويجعل دائما وابدا من الأشياء الممكنة أشكالا محققة. فالتغيير تطور، وهو انتقال من إمكانية إلى حقيقة. إنه عالم تتوالد فيه الجواهر بصورة لا نهائية، وينشأ من الخامة أو المادة شكل بصورة دائمة متكررة. لكن على هذا يطرح نفسه سؤال: هل بدأت هذه العملية في وقت مًّا؟ ما الذي وجد في البداية، الدجاجة أم البيضة، البذرة أم الشجرة؟ يطرح أيضا أرسطو هذا السؤال ويجيب عليه في الفصل الثاني عشر المشهور من «الميتافيزيقا»، الذي يعتبره الكثيرون أساس الكتاب. إن هناك شيء مًّا، هو الذي يحرك العالم منذ الأبد، ويقود تطور الممكنات إلى حقائق، دون أن يخضع هو نفسه لهذا التطور. إن هذا الشيء حقيقة خالصة، إنه علة تدع الحركة تنشأ، دون أن يصبح هو ذاته خاضعا للتحريك. إنه ما يسمى «المحرك غير المتحرك»، الذي يسميه أرسطو «الله»، كما يسميه أيضا ـ استنادا إلى أناكساجوراس ـ «nous» أي عقل خالص. كما أن هذا المحرك غير المتحرك ـ وهذه خاصية أرسطو في التعبير ـ ليس علة صنعة. فهو لا يعطى العالم دفعة حتى يشغله. بل هو علة الغرض لكل التطورات. فهو الجوهر الأسمى، الذي هو حقيقي دائما، والذي ترجع إليه كل خطوط التطور.

هنا فقط نلاقى عقل العالم في هيئته الخالصة. فالمحرك غير المتحرك ليس إلها شخصيا ولا إلها خالقا؛ وإنما هو جوهر العالمِ العاقلُ، هو تفكير أبدى ينتج نفسه. إنه العلة الأولى، التي تشبه الوجود عند بارمينيديس أو فكرة الخير عند أفلاطون في أنها شكل أو صورة جوهرية خالصة ووحدانية خالدة متطابقة مع ذاتها دائما. لم يكن أرسطو مفتونا بهذا الإله نظريا فقط.

فعقل العالم الذي يدور حول نفسه يعتبر في رأيه بهجة وسعادة؛ إنه نشاط مكتفي بذاته، كما يعتبر أيضا مثلا أعلى لحياة إنسانية متحققة تامة.

تخلل كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو تاريخ الفلسفة مثل خميرة. فبعد أن كانت معرفة الفلسفة الأرسطية قد ضاعت في الغرب بسبب اضطرابات بدايات العصور الوسطى، تحولت في منتصف العصور الوسطى بواسطة الفلاسفة والمفكرين المسلمين إلى قوة عقلية مؤثرة، وصارت أساس العلم والفلسفة. وقد جعل توماس الإيقويني أرسطو مفكرا رائدا لصورة العالم المسيحية الجديدة، وسماه ببساطة «الفليسوف».

حتى عندما تخلصت الصورة العلمية للعالم في العصر الحديث من أرسطو بقيت آثاره واضحة في كل النظم الفيزيائية الكبرى. كما اعتنق شبينوزا فكرة عقل العالم السارية في كل شيء، واعتنق هيجل فكرة التطور العقلي الحتمي القائم في العالم. أما في بداية القرن العشرين فقد وصف نيكولاى هارتمان، أحد نقاد التفكير الغائى، هذا التفكير بأنه أحد المعالم الأساسية لكل الفلسفة الغربية. كما نجد أيضا في المنطق الحديث وفلسفة اللغة عودة عناصر كثيرة ترجع إلى أرسطو.

يرجع الافتتان بأول منظم عظيم للفلسفة إلى الربط الفريد بين المعرفة الموسوعية والاستدلال المنطقي الحاد والقدرة التخيلية. فحتى لو تشكك اليوم أيضا كثيرون في إمكانية نجاح هدف فهم خطة البناء العقلي للعالم في أي وقت؛ فإنه قد تمت اكتشافات لا تعد ولا تحصى في الطريق الذي وجه أرسطو الفلسفة إليه.

طبعات الكتاب:

ARISTOTELES: Metaphysik. Übersetzt von Hermann Bonitz (ed. Wellmann). Auf der Grundlage der Bearbeitung von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi neu herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlts Klassiker 1994.

ملابس القيصر الفلسفية

مارك أوريل: تأملات الذات

(ما بين ١٧٢ و١٨٠م)

موضوع أن ممثلي السياسة وممثلي الفلسفة؛ أن ممثلي عالم السلطة وممثلي عالم العقل ليسوا دائما أفضل الأصدقاء يعتبرتجربة عامة. يرثى الفلاسفة بطش أهل السلطة وافتقادهم للإدراك الذهنى، وفي المقابل ينظر السياسيون باحتقار تام إلى الاقتراحات والنصائح غير العملية لهؤلاء الذين يسمون أنفسهم أعرف الناس بكل شيء. وعندما يقبل السياسيون في النهاية على الفلسفة أو حتى يؤلفون كتابا في الفلسفة؛ فإن الكثيرين يتلقون ذلك غالبا بارتياب. أيريد أن يحيط نفسه بمكانة المثقف العالمي الخاصة؛ ليجر ما أمكن كثيرا من الأتباع والمعجبين؟

الريبة ليست صحيحة دائما. كما أنها ليست صحيحة على الإطلاق في حالة كتاب «تأملات الذات» للإمبراطور الروماني ماركوس أوديليوس أنتونينوس أوجوستوس، كما ينص الإسم الامبراطورى لمارك أوريل. فالقياصرة الرومان لم يؤثروا في رعيتهم بالكتب؛ وإنما أثروا فيهم بالنجاحات العسكرية والاقتصادية. كما لم يكن المواطنون الرومان هم الذين اتجه إليهم هذا الكتاب. يشير الإسم الأصلي للكتاب باللغة الإغريقية «Ta heis auton» الذي يعنى حرفيا «من حيث هو نفسه» إلى

المرسل إليه الحقيقي؛ فمارك أوريل ألف الكتاب على أنه طمأنة لنفسه ومعين له على الحياة. لقدعرف أنه لا يتحتم عليه فقط التصرف السليم كسياسي؛ وإنما يجب عليه أيضا كإنسان أن يعيش بصورة سليمة. إنه يسأل نفسه في الفصل الحادي عشر من كتابه «ما هي وظيفتك؟» ويجيب على سؤاله: «أن تكون خيّراً. لكن هل يمكن هذا بغير نظريات عن طبيعة الكون من ناحية وعن الطبائع المميزة للإنسان من ناحية أخرى».

تعتبر «تأملات الذات» في الحقيقة حشدا من النظريات بهدف «التدريب على الحياة»؛ فهي كتاب رشيق يتألف من مقاطع قصيرة وحكم موجزة. فالتكرار الغالب وتنوع الحقائق الجوهرية القليلة يكشفان بسهولة عن خاصيته ككتاب تأملات روحية وتمرينات، ينبغي أن يساعد المؤلف على فهم الإنسان وفهم وظيفته في الكون، واستخلاص مغزى حنكة الحياة من ذلك. يمثل الكتاب الرداء الفلسفي للقيصر مارك أوريل، الذي لا يلبسه للزينة؛ وإنما لضرورات الحياة. بروح مدرسة الرواقيين الفلسفية في العصور القديمة توصى «تأملات الذات» بحياة مراقبة النفس والطمأنينة وآداء الواجب في مواجهة تناقضات العالم المنفلتة؛ أي حياة يرتبط فيها تحقق الحياة الفردية بالانحياز والعمل للجماعة بصورة لا يمكن فصلها.

لأن كتاب «تأملات الذات» يعتبر نتيجة لمجهود في تحديد الاتجاه الصحيح، فقد أنسى ذلك الأمر أن مؤلفه واحد من أقوى ذوي السلطان في عصره. بل ربما يكون مارك أوريل قد حقق مثال ملك الفلاسفة، كما دعا إليه الفيلسوف الإغريقي أفلاطون في أهم كتبه «الجمهورية»؛ لكن بطريقة خاصة جدا.

لقد تم إعداد هذا الشاب الروماني ابن الطبقة الأرستقراطية مبكرا بهدف تولي أعلى مناصب الدولة. انتقل أبو جده أنيوس فيروس من إقليم بايتيكا - في الأندلس الحالية بأسبانيا - إلى روما، ليعيش قرب مركز السلطة المشجع

والمحقق للمناصب. أما ابنه وسميه ـ جد مارك أَوديل ـ فقد أثبت أنه الصاعد الناجح بالأسرة إلى أعلى. لقد تقلد منصب القنصل ثلاث مرات، ونجح من خلال تزويج أولاده بمهارة في وضع الأسرة في قلب البلاط القيصري. فقد تزوج أحد أبنائه دوميتيا لوسيلا قريبة القيصر هادريان. في عام ١٢١م أنجبت في سن الرابعة عشر ابنها الأول كاتيليوس سيفيروس. لم ينل اسمه مارك أَوريل إلا من خلال التبنى فيما بعد، والذي نعرفه به اليوم.

لم يلتحق مارك أَوريل بمدرسة رسمية أو بجامعة مطلقا؛ وإنما تعلم على أيدى مدرسين خصوصيين كان جده يحضرهم له ويدفع لهم بسخاء. كان هؤلاء المدرسون في السنوات الأولى من عمره عادة عبيدا أو كما كان يقال «معتوقين»، أي عبيدا سابقين، منحوا حريتهم جزاء قيامهم بعمل محمود. ومن خلال أحد هؤلاء المعتوقين تعرف مارك أَوريل لأول مرة على الفلسفة. فحتى الإغريقي إبيكتيت، أحد ممثلي المدرسة الرواقية، الذي أثر بعمليه «مرجع في الأخلاق» و«محادثات» تأثيرا عظيما في مارك أَوريل، كان أحد المعتوقين.

لقد دفعت الفلسفة مارك أَوريل إلى أن يرغب في «سرير سفرى من الجلد،وفيما يشبه ذلك مما يرتبط بطريقة الحياة الإغريقية» كما يذكر في كتابة «تأملات الذات». إنه ينظر إلى الفلسفة ـ مثل كثير من الرومان ـ على أنها الموروثات الفكرية الإغريقية. فقد اتخذت هذه الموروثات في العصر الروماني صبغة خاصة هي صبغة الحياة العملية. كما دعت أغلب مدارس الفلسفة الرومانية الهيلينستية إلى طريقة حياة محددة عقليا، تقتضي الاقتصار على الاحتياجات الضرورية حقيقة. كان المثل الأعلى لذلك سقراط، الذي لم يؤلف أي كتاب على الإطلاق، وأثر فقط بشخصيته وببراعته في الحوار. لقد رفضت المدرسة الكلبية في الفلسفة، التي ترجع إلى سقراط، أية نظرية، وفهمت الفلسفة فقط على أنها حنكة لحياة متواضعة

ومكتفية بذاتها. ومن ناحية أخرى اقتبس المشائون ـ المدرسة ذات التأثير الفائق في الإمبراطورية الرومانية ـ كثيرا من تعاليمهم من المدرسة الكلبية الفلسفية.

لقد عرف مارك أَوريل، المفتون بعالم الكتب، منذ عمره المبكر بأنه يتم إعداده للمناصب السياسية الكبرى. ولم يمهد الطريق له إلى أعلى بسبب أصله وحده، وإنما بالأخص عن طريق ممارسة التبنى المعتادة في القيصرية الرومانية.

فقد كان تبنى الخلف المرغوب وسيلة سياسية للقياصرة الرومان، عندما لا ينجبون أولادا من أصلابهم. وعلى ذلك تبنى القيصر هادريان قبل موته بوقت قصير أحد أعمام مارك أَوريل أنتونيوس بيوس مع وصية بأن يتبنى هذا من ناحية أخرى مارك أَوريل. وقد كان مارك أَوريل قد خلص من تبنى جده له، الذي كان يقوم بدور أبيه، الذي توفى مبكرا. بهذه الطريقة صار أنتونيوس بيوس في عام ١٣٨م قيصرا وصار مارك أَوريل خليفته المعين.

على ذلك كان يجب عليه أن يعد نفسه لدور القيصر القادم. وخلال الثلاثة والعشرين عاما التي قضاها كقيصر تحت الانتظار كان لديه وقت كاف للقراءة ومواصلة التعليم. ابتداءا من بلوغه الثامنة عشر عاما من عمره احتلت البلاغة أولا مكان الصدارة في تعليمه. فقد كانت تعتبر أساس العلم في العصور القديمة، ولم تكن تقدم الأدوات والمهارات الأسلوبية فقط؛ وإنما كانت تقدم أيضا المعلومات والثقافة الأدبية العامة. كان معلماه اثنين من المثقفين ذوي الشهرة الفائقة هما كورنيليوس فرونتو وهروديس أنيكوس. لم يكن فرونتو على وجه الخصوص، وهو الذي أقام معه الشاب مارك أَوريل علاقة شخصية وثيقة، متحمسا عندما اتجه ربيبه وتلميذه في النهاية تماما إلى الفلسفة. لكن مارك أَوريل لم يكن يريد أن يتعلم فنون وأساليب الثقافة فقط؛ وإنما كان يريد أيضا معرفة علاقة الإنسان الصحيحة بالعالم.

يفترض عموما أن يكون «اهتداء» أَوريل الحقيقي إلى الفلسفة قد حدث في عام ١٤٦م عندما بلغ عمره خمسة وعشرين عاما. لقد تعرف في البداية على فلسفة المشائين على وجه الخصوص تحت إشراف معلميه الجدد ومنهم الإغريقي أبو للونيوس فون خالكيدون، وعضوا مجلس الشيوخ الروماني إيونيوس روستيكوس وكلاوديوس ماكسيموس. تأسست هذه الفلسفة في القرن الرابع قبل الميلاد عن طريق زينون القبرصى، واشتق اسمها من «Stoa poikile» في أثينا الذي يعنى «بهو الأعمدة متعددة الألوان». تنص القاعدة الأساسية عند المشائين على: «عش متوافقا!» وهذا يعنى للحياة الفاضلة السعيدة التحرر من الأطماع «غير الطبيعية» وأن يعيش الإنسان حياته بالتوافق مع الطبيعة.

لقد أكد كل المشائين على الفرق بين ما يمكن أن يقوم الإنسان به وما «ليس متاحا» له القيام به، البعيد عن التأثير الإنساني. لقد اتصل مارك أَوريل بفلسفة المشائين عن طريق قراءته لكتابات أديستون فون خيوش أحد تلاميذ زينون، الذي وضع الحدود بدقة ووضوح بين ما هو متاح القيام به وما هو غير متاح. أقر أديستون بأن كل شيء خارج إطار الموقف العقلي الفاضل لا قيمة له. فالأحداث الخارجية مثل المرض والموت وأيضا المجد والنجاح أصبحت بذلك أمورا عديمة الأهمية، وعلى الإنسان أن يتقبلها على أنها جزء من مجرى العالم؛ لكن لا يدع لها نفوذا عليه.

دعا المشائون مثل أغلب المدارس الفلسفية القديمة إلى نموذج الحكيم، الذي يحقق السعادة بـ «راحة البال». وقد أطلق المشائون على هذه الحالة التحرر من الانفعال «apathia». هذه الكلمة الإغريقية «apathia» متجانسة تماما مع الكلمة الألمانية «pathologisch» أي مرضى، وتعنى انفعالا مرضيا غير طبيعي يهدد الاستقرار النفسي. لذلك تعنى «Apathia» «التحرر من الانفعال»؛ ومن ثَمَّ تعنى حالة يتم فيها إزالة

كل الانفعالات المثيرة للإضطراب؛ ولكن لا صلة لها مطلقا بتبلد الإحساس أو بالإخماد الحاد للانفعالات الحسية. وعلى الرغم من أن المشائين تبنوا «علم أخلاق السعادة» ـ مثلهم مثل أغلب المدارس الفلسفية القديمة ـ؛ فقد كان لدى «علم الأخلاق» عند المشائين في البداية طبيعة صارمة معادية نوعا ما للسرور؛ أساسها إخماد الانفعال.

يساعد الإنسان في الوصول إلى ذلك تأمل منطقية سلوكه. لقد تم النظر إلى شعار سقراط «الفضيلة هي المعرفة» على أنه شكل من أشكال البحث العلمي الأخلاقي، ملأته المدارس الفلسفية القديمة بمضامين مختلفة غاية الاختلاف. فالأبيقوريون ـ مدرسة الفيلسوف أبيقور ـ رأوا الفضيلة على عكس المشائين متحققة في «البهجة» أو «السرور». وعند النظرة الفاحصة سنجد أنهم أيضا لا يريدون إلا حياة عقلية معتدلة متوافقة مع الطبيعة.

من أواخر عصر مذهب المشائين، الذي ظهر في أوائل القرن الثاني قبل الميلاد، حظي باهتمام خاص لدى مارك أَوريل كل من إبيكيتت، الذي عرفه عن طريق إيونيوس روستيكوس، وبانيتيوس. لقد ضاق الفرق تجاه المدارس الفلسفية الأخرى خصوصا عند بانيتيوس السورى المقيم في رودوس ومعلم سيسيروس. فنظرته العلمية نوعا مًّا لعلم الأخلاق أقرت أيضا بالقيم المادية وبـ«السرور الطبيعي» كوسائل للسعادة، وبذلك يكون قد اقترب من رأى أبيقور.

في عام ١٦١م خلف مارك أَوريل عمه في تاج القيصر. توافق توليه الحكم دخول الإمبراطورية الرومانية في منعطف تاريخي. فقد انتهت فترة الاستقرار والسلام الطويلة. ومن الآن يتحتم على كل قيصر أن يواجه على الدوام الهجمات على أراضى الإمبراطورية. وأدى هذا إلى أن مارك أَوريل قضى معظم عصر حكمه في الحروب والغزوات؛ خاصة في شرق وشمال

الإمبراطورية في مناطق تركيا الحالية وسوريا وعلى امتداد نهر الدانوب. أثناء هذه الغزوات والحروب في ساعات المساء والليل نشأ وتكون كتاب «تأملات الذات». لقد كان يتحتم عليه في هذا الوقت أن يطبق النمط الإغريقي في الحياة بالمعيشة في الخيام والنوم على أسرة الميدان الخشنة والتغلب على الإنهاك والآلام البدنية. فالفصل الثاني من الكتاب يتضمن الإشارة إلى أنه «كتب في بلاد الأكفادين على نهر جران»، ويتضمن الفصل الثالث الإشارة إلى أنه «كتب في كارنونتيوم».

لقد قادت الغزوات ضد الاكفادين، الذين كانوا يقطنون في جمهورية سلوفاكيا الحالية، مارك أَوريل في الفترة من ١٧١ حتى ١٧٣م مرات عديدة إلى وادى نهر جران؛ وهو نهر جانبى لنهر الدانوب من جهة اليسار. كما أن مارك أَوريل أقام في هذه السنوات معسكره الحربي مرات عديدة أيضا في كارنونتيوم على نهر الدانوب، في إقليم بيترونيل الحالي الواقع بين فيينا وبراتيسلافا.

من الممكن أن تكون بداية الشروع في تأليف «تأملات الذات» قد حدثت إذا ما بين عام ١٧٠ و١٧٥م. أما متى أخد الكتاب صورته الحالية فلا نعرف على وجه الدقة. فالفصل الأول الحالي، الذي يقدم فيه الشكر باستفاضة لكل الذين أثروا فيه بصورة إيجابية، تم وضعه على أي حال لاحقا في بداية الكتاب. وتبعا لذلك يكون الفصل الأول في الأصل هو الفصل الثاني حاليا.

اعتمادا على ميراث المشائين تدور مدونات «تأملات الذات» حول ثلاثة موضوعات كبيرة؛ حول موقف الإنسان تجاه الكون، وحول موقف الإنسان تجاه البشر الآخرين، وفي الختام موقفه تجاه نفسه ذاتها.

لقد تعود المرء في الثقافة الغربية تحت التأثير المسيحي أن يقر للإنسان بوضع خاص في الطبيعة على أنه «تاج الخلق» و«صورة الله»، أو ببساطة

على أنه المخلوق الوحيد الذي يختلف بالعقل والوعي واللغة عن كل المخلوقات الأخرى بشكل حاسم. بدأت الصورة المسيحية للإنسان تظهر في ظل حكم مارك أَوريل، لكنها ظلت رأي أقلية. أما الصورة التي دونها مارك أَوريل في المقابل لعلاقة الإنسان بالعالم فإنها تشبه لوحة صينية قديمة مصورة، يتخذ فيها الإنسان مكانا تافها، يبدو فيه مضافا إلى العالم بصورة متسقة. فالعقل عند مارك أَوديل ليس وقفا على الإنسان. ففي رأيه المتفائل يدبر الكون عقل العالم الخالد الكوني الحاكم لكل شيء.

إن عقل العالم هذا هو المقصود، عندما يتحدث مارك أَوريل عن «الطبيعة» أو أحيانا عن «الله». فمفهوم مارك أَوريل عن الله هو مفهوم وحدة الوجود؛ بمعنى أن الله لا يوجد خارج العالم؛ وإنما هو متطابق مع العقل «logos»؛ أي مع عقل العالم الكوني الشامل المحدث أثره في هذا العالم. لا يعتبر الكون تبعا لذلك مجرد «خامة» أو «حشدا للجزيئات المادية». صحيح أن تصوره تصور مادي، لكن على أنه جوهر حيّ يتنفس دائم الحركة، يسميه مارك أَوريل «كائن حى».

تدمر الأرض ككوكب بواسطة «حرائق عالمية» لتجدد نفسها مرة أخرى حسب تصور المشائين؛ أما الكون نفسه فهو خالد. لذلك لا يوجد أيضا كما في المسيحية تصور زمن يكتمل أو ينتهى في يوم مًّا. فالزمن عند مارك أَوريل يمضى إلى اللانهائي، ولا تتميز مرحلة زمنية في الماضي أو في المستقبل بميزات خاصة. الزمن فضاء عظيم، كل مقطع فيه له نفس الأهمية.

قال مارك أَوريل بالحتمية مثل أغلب المشائين؛ وهي المفهوم الذي يرى أن كل شيء في الكون يحدث حتما طبقا لقانون العلة والمعلول. إن هذه الحتمية قدرية؛ بمعنى الإيمان بأن كل شيء محدد سلفا عن طريق القدر. وعندما يتحدث كتاب «تأملات الذات» عن الكون على أنه «المسيطر

عليه بعناية »، يكون المقصود إذا قوانين الطبيعة الخالدة التي يخضع لها كل شيء.

ترتبط الطبيعة أيضا في عقل العالم بعالم الإنسان. لا يعرف مارك أَوريل الفصل المعتاد لنا اليوم بين الطبيعة من ناحية والثقافة والمجتمع من ناحية أخرى. فدنيا الثقافة والسياسة لها نصيب عنده في المشاركة في عقل العالم. إنه واحد من أوائل المفكرين المعروفين الذين يطلق عليهم مسمى « مواطن عالمي ». فالكون نفسه يشبه مدينة كبيرة وجماعة يعيش كل الناس فيها مترابطين على أساس العدالة. فالعالم عند مارك أَوريل إذا « يشبه مدينة ». كما أن العقل الأخلاقي والسياسي عنده؛ أي الطريقة التي ينبغي أن يتم بها تشكيل الحياة الإنسانية المشتركة تعتبر عنده هي نفس العقل الذي يسيطر أيضا على الطبيعة. لذلك فالقيام بآداء الواجب والسلوك الطبيعي يعتبران عند مارك أَوريل أيضا وجهان لعملة واحدة.

توجد أدوات السلوك والعمل الصحيح الأخلاقي الملتزم بأداء الواجب في الطبيعة الإنسانية. يتحدث مارك أَوريل في مواضع كثيرة عن التقسيم الثلاثى للطبيعة إلى جسم وروح وعقل أو أيضا إلى لحم ونفس وعقل. المعنى المقصود واحد في الصياغتين. إنه يفترض تدرجا يقود من الاحتياجات الجسدية عبر الخلجات النفسية وصولا إلى القدرة العقلية. إن لهذا التقسيم الثلاثى تراث ممتد في الفلسفة الإغريقية، وقد وجد قبل ذلك بعدة قرون عند أفلاطون. فالقدرة العقلية فيه؛ أي العقل، تعتبر القدرة الرئيسة، التي ينبغي أن تقود وأن تتحكم في الخلجات الإنسانية الأخرى. كما يعتبر العقل أيضا هو الذي يربط الإنسان بعقل العالم الكوني.

إن ما يهم الإنسان الفرد إذا هو التوفيق بين عقله الفردي والعقل الكوني؛ ـ وبلغة أدوات الاتصال الحديثة ـ « الدخول » في عقل العالم. هذا يتحقق بأن يكَوّن الإنسان له موقفا تجاه العالم. فأنا لا أستطيع أن أغير الأشياء

والأحداث نفسها؛ لكنى أستطيع حقا تغيير الضوء الذي أراها فيه. إن السعادة توجد إذا عند مارك أَوريل في هذا الموقف وحده وليس في اكتساب الأموال والممتلكات.

تحاول «تأملات الذات» أن توضح الطريق إلى هذا الموقف السليم وبه تبين المدخل إلى عقل العالم في المواقف الحياتية واليومية المختلفة. يلخص الكتاب في الفصل التاسع من القسم الثاني هذا المطلب الذي يرى الإنسان نفسه منوطا به الآتي: «التفكير الدائم في ماهية طبيعة الكون وفي ماهية طبيعتى، وفي صلة هذه بتلك، وأى جزء تمثله، ومن أي كلّ هي، وأنه لا يوجد أحد يستطيع أن يمنعك من أن تفعل وتقول طبقا للطبيعة التي أنت جزء منها». فعلى الإنسان كجزء مندمج في الطبيعة الشاملة أن يتعلم الاستبانة، وبعد ذلك يرتب عليها كلا من سلوكه وحكمه على الأشياء والأحداث.

المطلوب بذلك منظور له ثلاثة أبعاد هي: (١) النظر السليم للأشياء؛ بحيث أراها في ضوء «طبيعي»؛ بمعنى أنها جزء من المجرى الثابت للعلة والمعلول أي للسبب والمسبَّب. (٢) السلوك السليم تجاه البشر الآخرين. (٣) تحرير أحكامى من الأحكام والافتراضات والظنون الخاطئة. يؤدى كل واحد من هذه المنظورات المستهدفة إلى تحرير الإنسان من الاضطرابات والانفعالات «المرضية» وإلى تحقيق سعادته. يلخص كتاب «تأملات الذات» واجبات الإنسان الثلاثة هذه مرة أخرى في الفصل الثاني عشر: «إن خلاص حياتنا وسلامها في تأمل كل شيء على حدة بإمعان، تأمل جوهره ومادته وسببه. أن نقيم العدل في سلوكنا من أعماق قلوبنا وأن نقول الحق». فالنظرة الواقعية للعالم والعدالة والصدق هي الأهداف الثلاثة والغايات، التي تدور حولها دائما «تأملات الذات».

تتوافق هذه المنظورات الثلاثة، التي استلهمها مارك أَوريل من

إيبيكتيت، أيضا مع تقسيم المشائين للفلسفة إلى فيزياء وأخلاق ومنطق. فالفيزياء تتعلق بالطبيعة التي نحن جزء منها وبنظرتنا للعالم ويقابلها حاليا فلسفة الطبيعة وفلسفة ما وراء الطبيعة. ويتناول علم الأخلاق العلاقات بين البشر. أما المنطق فلم يفهمه المشائون على أنه ما نعرفه اليوم على أنه «المنطق الصورى» فقط؛ وإنما أيضا على أنه نظرية المعرفة، وكل ما له صلة بمقولات لغوية عن العالم؛ ومن ثَمَّ أيضا البلاغة وفن إقامة الحجة والبرهان. فإذا أراد الإنسان أن يوفق بين عقله الفردي وعقل العالم فإنه يتحتم عليه حينئذ أن يربط المطلب الفيزيائي والمطلب الأخلاقي والمطلب المنطقي ببعضهم.

لقد قدم الفصل الثاني في بدايته مثالا لذلك مما يمكن أن يحدث في الحياة اليومية. يتصور المؤلف أنه سيتقابل في هذا اليوم مع إنسان «وقح، سئ النية، حقود، مشاكس». إن تجنب هذا الإنسان أو الوقوع معه في مشكلة ليس من منهج المشائين. ينطلق مارك أَوريل على الأرجح من أن هذا الإنسان مرتبط معه بصلة قرابة من خلال العقل والجزء الإلهي. فهو يعتقد مثل تعاليم التأمل الروحي الشرقية أن كل البشر ليسوا مرتبطين ببعضهم فقط؛ وإنما هم أساسا واحد من خلال قرينة العقل. تكشف له النظرة الفيزيائية، أن الآخر مثله جزء من الطبيعة نفسها. فالمؤتلف الذي هو جزء من نفس الكل لا يمكن أن يضر نفسه. إن تصور الضرر يحدث فقط من خلال حكمي على هذا الإنسان ومن خلال افتراضاتي الخاطئة تجاهه. وعندما أمحو حكم «لقد أصابني الضرر» من قاموسي فإن الضرر أيضا لن يصيبني. إنها مهمة المنطق في أن يقيم قناعات صادقة بدلا من فرضياتي الخاطئة، بأن أغير زاوية الرؤية في تقديراتي. إنه ليس في مقدوري أن أعرف من سوف ألاقي في يوم معين؛ لكن في مقدوري قطعا أن أحدد الطريقة التي سأنظر بها إلى هذا الإنسان وكيف سألاقيه.

مضمون النتيجة الأخلاقية إذا أنه يجب عليَّ أن أقبل على الآخر؛ لأن « معارضة كل منا للآخر تعتبر منافية للطبيعة » . فالآن فقط بالنظرة الصحيحة وبالموقف الأخلاقي الصحيح أكون قد ربطت عقلي الذاتي بعقل العالم في سبيكة واحدة .

يسوق مارك أَوريل مثالا آخر بصورة متكرره هو علاقتنا بالموت . لم يعرف المشائون لا آخرة ولا بعثا أو خلودا للفرد . فبالموت تنفصل الروح عن الجسد الذي يتحلل سريعا؛ بينما تبقى الروح مدة أطول، وفي النهاية تبهت هي أيضا وتنطفئ . كما أن الموت ليس مبررا للمبالغة المأساوية . هو ليس ـ كما في المسيحية ـ النقطة الفاصلة للطريق إلى الجنة أو إلى النار أو إلى المَطْهر . إنه يعني ببساطة أن الإنسان يتحلل إلى العناصر، التي نشأ منها أصلا؛ إنه يعود إلى رحم الطبيعة . فما أنا عليه في الحياة؛ جزء من حدث حتمى خالد، أظل عليه أيضا بعد الموت .

يطالب مارك أَوريل بالطمأنينة في مواجهة الموت، وفي نفس الوقت باليقظة في مواجهة الحياة . لقد تم تخصيص فترة زمنية محدودة لكل إنسان في سياق الزمن الخالد، يتحتم عليه أن يتصرف فيها كيفما يشاء . فبدلا من توجيه الإنسان اهتمامه إلى الماضي أو إلى المستقبل، يجب عليه أن ينتفع ويستفيد من الزمن الواقعي الذي بين يديه؛ ألا وهو الحاضر . ليست حياتنا من المنظور الكوني إلا جزءا صغيرا ضئيلا من العالم الكلي . يسأل مارك أَوريل في نهاية الكتاب عما هو السوء في أن الطبيعة التي أتت بنا، تصرفنا مرة أخرى؟ لا توجد في الكون المحكوم بالعقل أية مآسي وجودية . تقول الجملة الأخيرة من الكتاب « انصرف إذا مبتهجا؛ لأن الذي يصرفك مبتهج أيضا » .

لم ينشر مارك أَوريل مخطوطه بنفسه مطلقا ومع ذلك تم الاحتفاظ به للأجيال القادمة؛ لكن لم تتم طباعته لأول مرة إلا عام ١٥٥٩م في مدينة

زيوريخ. لقد حظى الكتاب بأهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة بعد نشره؛ باعتباره حينها أحد الكتب القليلة المأثورة الكاملة لمدرسة المشائين. عادت التصورات التي عبر عنها الكتاب وظهرت في العصر الحديث مرة أخرى على سبيل المثال في مذهب وحدة الوجود عند شبينوزا وفي ما وراء الطبيعة عند هيجل.

لقد حازت «تأملات الذات» نجاحا محدودا في الدراسات الأكاديمية والتعليمية؛ بينما لاقت نجاحا أكبر كثيرا عند الذين ينظرون إلى الفلسفة في سياق ارتباطها الوثيق بفن الحياة. فهي كمرشد فلسفي كلاسيكي قد صارت عبر القرون رفيق حياة لأولئك الذين يريدون أن يقيموا حياتهم ويعيشوها بمساعدة الفلسفة وعلى ضوئها، دون أن يتحتم عليهم قبول حنبلة وسفسطة المشائين. وليس من باب الصدفة أن ينتمي إلى هؤلاء أيضا رجال دولة وسياسيون، رأوا أنهم يقومون جزئيا أو كليا بدور الفلاسفة على كرسي الحكم. ففريدريش الثاني قيصر بروسيا كان أيضا قارئا مجتهدا لـ«تأملات الذات» مثلما كان المستشار الألماني الأسبق هيلموت شميت. إذا أن «تأملات الذات»؛ على خلاف كل المتشككين، الذين يريدون نفى الفلسفة إلى غرفة صغيرة صامتة؛ تبين أن الحياة على المسرح السياسي العام لا ينبغي أن تنشغل فقط بالتأملات الفلسفية؛ وإنما عليها أن تكون قادرة أيضا على الاستجابة لإرشاداتها وتوجيهاتها.

طبعات الكتاب:

MARK AUREL: Selbstbetrachtungen. Übertragen und eingeleitet von Wilhelm Capelle. Stuttgart: Kröner 1973.

آخر ما صدر عن الحكمة القديمة

بوتييوس: مواساة الفلسفة (٥٢٤م)

هل يؤثر الاشتغال بالفلسفة في حياتنا أكثر مما يؤثر فيها اهتمامنا مثلا بتقنية الحاسب الآلي أو بإعداد الطعام النباتي؟ عندما ننظر إلى القسم الأكبر من الفلاسفة الموظفين يتحتم علينا أن نجيب على هذا السؤال بالنفي. فغالبتهم يدرسون في المدارس والجامعات، ويؤدون عملهم بتحفظ وروتينية مثل علماء الأحياء البحرية أو مستشاري المرافق والمنشآت، وبعد انصرافهم من عملهم يتسامرون مع أصدقائهم بالحديث عن كرة القدم أو يقطعون الأعشاب من حدائق منازلهم. إن حياتهم اليومية وموقفهم من الحياة لا يفترقان عادة عن مثيلهما عند غيرهم من الناس الذين ليست لهم أية صلة بالفلسفة.

يرينا مثال فيلسوف أواخر العصر الروماني أنيسيوس مانليوس توركواتوس سيفيرينوس بوتييوس كيف تستطيع الفلسفة أن ترتبط بعلاقة وثيقة أقرب ما تكون علاقة وجود بحياة إنسان. فقد ألف بوتييوس كتابه الشهير «عزاء الفلسفة» «Philosophiae Consolationis» في وقت كان فيه سجينا،وكان يعلم أن الموت قد اقترب منه في هذا الموقف، الذي لم يعد فيه مجال لضياع أي وقت،والذي افترق فيه المهم عن غير المهم، اتجه بوتييوس إلى الفلسفة،واتخذها رفيقة ومستشارة وشريكة حوار.

لقد راقت له في ذلك الموضوعات، التي تحكمت في الفلسفة القديمة أكثر من ألف عام. وتذكر على وجه الخصوص مهمتها الأصلية في أن تجعل الإنسان حكيما وفي أن تعطيه وجهة حياته. فلم يكن كتاب «مواساة الفلسفة» تدريبا نظريا لعالم يجتاز به وقت الفراغ القهرى باستحضار الموروث الفلسفي. بل كان الكتاب ممارسة فلسفية بالمفهوم الأصيل؛ وذلك بأن يقوم في مواجهة الموت بتجربة الربط بين مضامين الفكر والسيطرة على مشاكل الحياة.

لقد حدث هذا قبل سنوات قليلة من إغلاق أشهر مؤسسة للفلسفة القديمة في أثينا عام ٥٢٩م؛ وهي الأكاديمية التي كان قد أسسها أفلاطون عام ٣٨٧ ق.م.. يعتبر مؤرخو الفلسفة تاريخ إغلاق هذه الأكاديمية نهاية للفلسفة في العصور القديمة وبداية لفلسفة العصور الوسطى. وبذلك يصير كتاب «مواساة الفلسفة» هو آخر ما صدر من حكمة العصور القديمة ويصبح رثاءا لموروث فكرى عظيم وفي نفس الوقت وصية فلسفية للأجيال المقبلة. أما بالنسبة لمؤلفه فيحتوى على بشرى أن الفلسفة هي الباقية في التقلبات الطارئة في هذه الحياة، وهي التي تشد أزرنا.

إن بوتييوس، الذي ينتمى إلى أسرة رومانية نبيلة عريقة، قد عانى من مثل هذه التقلبات في حياته. فهو الذي أوصلته كفاءته وخطوته وحظه إلى أعلى مناصب الدولة، قد اختتم حياته كعدو للدولة محكوم عليه بالإعدام. لقد ألقى به أيضاً - مثل كثير من معاصريه - في خضم مرحلة تاريخية صاخبة مختلطة.

انقسمت الإمبراطورية الرومانية قبل نهاية القرن الرابع إلى قسم غربى وقسم شرقي. وقد صادف ميلاد بوتييوس حوالى عام ٤٨٠م وقت تدهور القسم الغربي من الإمبراطورية الرومانية. فقد تم خلع آخر أباطرته رومولوس أوجوستوس عام ٤٧٦م بواسطة أودوفاكر قائد الجيش الجرمانى بعد احتلاله

لإيطاليا. كانت روما في عصر بوتييوس مدينة صار زمان تألقها تاريخا مضى، وخسرت دورها كعاصمة لصالح القسطنطينية في الشرق ولصالح رافينًا في الغرب. وأخيرا في عام ٤٩٣م احتل القوط الشرقيون القادمون من شمال البلقان إيطاليا، واستقروا حكاما جددا لعدة عقود. وفي ظل حكم تيوديرش ملك القوط الشرقيين حدث صعود وسقوط بوتييوس.

ترعرع بوتييوس في ظل العقيدة المسيحية، التي كانت منذ عام ٣٩١م دين الدولة في الإمبراطورية الرومانية. لكن عالم الفكر في الأدبين الإغريقي والروماني أثر في تعليمه بصورة أكبر كثيرا. فقد اهتم بالفلسفة منذ شبابه. واتباعا للتقاليد الممتدة لنبلاء الإمبراطورية الرومانية ذهب للدراسة في أثينا؛ العاصمة القديمة للفلسفة الإغريقية الكلاسيكية. ورغم أن المدينة قد فقدت مكانتها كمركز سياسي؛ إلا أنها ظلت أحد أهم المراكز الثقافية.

لقد تعرف بوتييوس هنا أثناء دراسته على مدارس الفلسفة القديمة الأربع ذوات التأثير الفائق وهي: أكاديمية أفلاطون ومدرسة المتنزه، التي أسسها أرسطو، والمشاؤون والمدرسة الإيبيقورية المسماة باسم مؤسسها إيبيقور. كانت تعاليم المدارس الأربعة قد وصلت إلى طبقات عريضة من المثقفين عن طريق سيسيرو وسينيكا، وانخذت لها في ذلك مسحة حياتية تطبيقية واضحة، وخفت حدة تناقضاتها. فقد جمعها معا على سبيل المثال الدعوة إلى حياة عقلانية تتحكم في الشهوات، وتستطيع أن تفرق بين الاحتياجات الضرورية والاحتياجات غير الضرورية. وبالإضافة لذلك اشترك الأفلاطونيون ومدرسة المتنزه والمشاؤون في الاعتقاد بأن الكون خاضع لنظام عقلي، على الإنسان أن يتكيف معه من خلال حياة عقلانية متوافقة مع هذا النظام.

يكشف اهتمام بوتييوس بالبحث في الطبيعة عن تأثير فكر أرسطو. لكنه كان يحس في الغالب الأعم أنه ينتمى إلى المدرسة الأفلاطونية،

التي كانت في عصره قد اكتسبت صبغة ما يسمى «الأفلاطونية الحديثة». هذا الاتجاه، الذي يرجع إلى الفيلسوف أفلوطين (٢٠٤ - ٢٦٩م)، كانت له ملامح دينية وصوفية واضحة. فمثل أفلاطون انطلق أفلوطين من عالم المادة الأدنى وعالم العقل الأسمى، الذي يصل إلى القمة في «الواحد»، الذي تتركز فيه كل الحقيقة. فكلما كانت الأشياء عقلية، كلما نفذ إليها الواحد أكثر، وكانت حقيقة أكثر، وكلما كانت مادية أكثر، كانت غير حقيقية أكثر. فمعرفة الواحد تتبع طريقا متدرجا، يبدأ عند الأشياء التي يمكن إدراكها بالحس، ويتقدم حتى الرؤية العقلية الخيالية، التي لم يعد من الممكن وصفها بواسطة اللغة.

أما الواحد فليس له أهمية معرفية نظرية وغيبية فقط. إنه المبدأ العقلي للعالم وجوهر الخير الأخلاقي في آن واحد. وقد نشأ من هذا فهم الأفلاطونيين الجدد المتميز للشر. فالشر صار عندهم انتقاصا من الحقيقة وابتعادا عن الواحد. وليست له ماهية حقيقية ذاتية.

لم يجد بوتييوس صعوبة في ربط مسيحيته بالمفاهيم الأفلاطونية الحديثة. كما أن الإله في المسيحية قد فهم أيضا على أنه جوهر الخير وعلى أنه أسمى صورة للحقيقة. أما الحط من قيمة العالم المادي مقابل العالم العقلي فكان في هذا الوقت قد تم اقتباسه من المسيحية من خلال أوجوستينوس أوائل العصر المسيحي.

لقد كانت الفلسفة تمثل لبوتييوس في أول الأمر مجالا للدراسة والبحث. فقد أخذ على عاتقه، في عالم يسيطر عليه الغزاه الجرمان بصورة متزايدة، أن ينقل أكبر قدر ممكن من تراث الفلسفة الإغريقية إلى الأجيال القادمة. وعلى هذا أراد أن يترجم الأعمال الكاملة لكل من أفلاطون وأرسطو إلى اللاتينية. أما مقدار ما أنجزه من ذلك فهو غير معلوم لنا. لكننا نعرف على كل حال أنه قد ترجم إلى اللاتينية غالبية مؤلفات أرسطو في

المنطق وتعليقات بورفيريوس ـ تلميذ أفلوطين ـ عليها. كما بقيت لنا أيضا تعليقاته على سيسيرو وبعض البحوث المسيحية الموجزة.

يعتبر مجهود بوتييوس في ترجمة الفلسفة الإغريقية وفي تعليمها مثيرا للانتباه خاصة لأنه قام به بالتوازى مع تقلده للمناصب والمسؤليات السياسية. فهو مثل غالبية الرومان لم ير قدره في صورة حياة العالم؛ وإنما رآه في المواطن، الذي يعمل بهمة ونشاط من أجل الصالح العام. لقد وضع الأساس الاجتماعي لذلك من خلال علاقاته الطيبة بملك القوط الشرقيين تيوديريسن ومن خلال زواجه من أسرة رومانية ذات نفوذ. فأصبح قنصلا ولم يتعد الثلاثين من عمره. وعندما نال كل من ولديه الإثنين أيضا منصب القنصل بعده باثنى عشر عاما، كان بوتييوس قد وصل إلى أوج مراتبه الاجتماعية. أيضا في إطار الحظوة عند حاكم القوط الشرقيين كان قد وصل في حينها إلى أعلى قمة واعتلى منصب؛ وهو وزير الإمبراطورية الأول.

لكن بوتييوس لم يستطيع الصمود طويلا في مناخ سياسي مضطرب للغاية، يسيطر على مزاج الحاكم، وتكثر فيه المؤامرات. كان تيوديريش قد بدأ يتشكك في الأرستقراطية الرومانية. فقد احتاج إليها حليفا لسياسته المضادة لامبراطورية الروم الشرقية؛ لكنه تخوف من أن تتحد الأرستقراطية الرومانية الغربية مع أرستقراطية الروم الشرقية ضده من ورائه. كما أضيفت إلى ذلك خلافات دينية، اشتعلت بسبب القضية، التي كانت وقتئذ مثار جدال عنيف؛ وهي: هل يتحتم فهم المسيح على أنه إنسان فقط أم على أنه إله فقط أم على أنه كلاهما في آن واحد. اعتنق القوط الشرقيون الآريانية (المنتسبة إلى تعاليم آريوس وأتباعه)، التي تنظر إلى المسيح على أنه إنسان فقط وليس على أنه إله. ومن ناحية أخرى آمن مسيحيو الإمبراطورية الرومانية الغربية بالطبيعة المزدوجة إله ـ إنسان. أما في إمبراطورية الروم

الشرقية فقد ساد «المونوفيستيون»، الذين نظروا إلى المسيح على أنه إله فقط. هذه القضايا، التي لم تعد تحرك الناس في هذه الأيام، لم تكن لها قوة تفجير ديني فقط؛ وإنما كانت لها أيضا قوة تفجير سياسي خطير. وقد ارتبط حق تفسير المسيحية بحق الحكم طبقا لتقاليد الإمبراطورية الرومانية القديمة.

من الواضح أن تيوديريش قد بدأ يساوره الشك في أن بوتييوس اتفق مع امبراطورية الروم الشرقية. وعندما بدأ بعض أعضاء طبقة النبلاء الرومان في التآمر ضد بوتييوس، ويثبتون ضده خطابات مزورة رأى يتوديريش أن الفرصة قد حانت ليتخلى عنه. لم يكن الاتهام الرسمي هو الخيانة العظمى فقط، وإنما كانت أيضا الاتصال الروحي؛ وهو اتهام ثقيل بشكل خاص؛ لأنه كان يعنى جريمة ضد دين الدولة الذي هو المسيحية.

كانت جميع الاتهامات الموجهة إلى بوتييوس طبقا لمعلوماتنا زائفة. لقد كان يمثل له أغلب الظن مواساة، أنه بهذه الاتهامات قد وجد نفسه في المجتمع الفلسفي الخيّر. فقد تم اتهام سقراط أيضا قبل عدة قرون بأنه قد عبد الآلهة المزيفة. وهكذا صار بوتييوس مثله ضحية محاكمة سياسية. ففي عام ٥٢٤م حكم عليه مجلس القضاء الروماني بالإعدام. لقد باءت كل محاولاته للدفاع عن نفسه بالفشل. ثم تم إيداعه أولا في السجن، ثم تم ترحيله أغلب الظن إلى بافيا، حيث عاش تحت نوع من الإقامة الجبرية.

لقد اتجه بوتييوس في العام الذي بقى حينها حتى تنفيذ حكم إعدامه إلى الفلسفة مرة أخرى. وعلى الرغم من أنه قد أشتغل بها طيلة حياته؛ إلا أن نظرته الآن إليها قد اصبحت نظرة أخرى. فهي لم تعد موضوع تعليم؛ وإنما صارت موضوع حياة. لم تصبح العقيدة عند بوتييوس المسيحي هي الوسيلة؛ وإنما أصبح التراث الفكري الإغريقي واللاتيني القديم هو الوسيلة، التي يتغلب بها على مصيره الذي حل به، والتي يتصالح بها مع

مجمل حياته.

يعتبر كتاب «عزاء الفلسفة» حصادا لهذا التلاقى المصيرى لبوتييوس مع الفلسفة. إنه كتاب لا يستند فقط في مضمونه على تراث الفلسفة الإغريقية والرومانية؛ وإنما أيضا في شكله. فقد تمت صياغة مقاطع عديدة منه في صورة حوارات، وهو الشكل الأدبي، الذي نشأ قبل ذلك بمئات السنين في مؤلفات أفلاطون ووصل فيها إلى درجة الريادة لكنه احتوى أيضا على أبيات شعرية متخللة فيه شارحة وموضحة، وقد استأنف بذلك تراث القصيدة التعليمية، التي كان إبيكورير لوكريتس أشهر ممثليها في الأدب الروماني.

يبدأ الحوار المعروض في الكتاب في إطار حلم خيالى. راثيا لمصيره يرى المؤلف ـ المضطجع في سريره ـ نفسه محاطا بإلاهات الفنون الجميلة. ثم يتم طردهن من أنثى، التي ـ كما يقول بوتييوس ـ رغم تقدم عمرها، ذات «بشرة حيوية وقدرات شبابية لا تنضب»؛ لدرجة تبدو بها «أنها لا تنتمي إلى عصرنا بأية صورة». إنها الفلسفة ذاتها التي تظهر الآن كشخص، وتقابل المؤلف وجها لوجه خلال مسيرة الكتاب كمعلمة ومحدثة.

إنه إذن ـ وعلى هذا سيبدو واضحا أنه ـ ليس الشعر؛ وإنما الفلسفة هي التي تستطيع أن تساعدنا في أوقات الشدة القصوى. لقد جعل بوتييوس بهذه الحيلة الفنية الأدبية من تمكين الفلسفة من الظهور كشخص جعل الحديث الفلسفي، الذي يديره مع نفسه، أكثر تأثيرا ووضوحا للقارئ. فبالفلسفة يواجه الجانب العقلي الإنسان المحطم من نوائب الدهر وفاقد الاتجاه، الذي يملك الأدوات، التي يعيد بها ثقة الإنسان في عقله مرة أخرى.

لقد قارن كل من سقراط وأفلاطون الفلسفة بطبيب. فكما أن هذا يعيد الصحة للبدن تستطيع هي أن تعيد الصحة للروح. إنها تقوم بذلك

في الكتاب على مراحل أيضا مثل الطبيب. فهي تتجه أولا إلى الأعراض، وتحاول تهدئة الألم المباشر بالأدوية الخفيفة. فعلى بوتييوس أن يتعلم أولا أن ينظر إلى مصيره من زاوية جديدة. ويتحتم عليه تغيير موقفه من العالم وتغيير تقييمه للأحداث والأشياء. أما أن الأحداث لا تسبب شقاء الإنسان؛ وإنما نوع موقف الإنسان منها، فقد كان هذا مذهبا معروفا للرواقيين ولمدارس فلسفية أخرى في العصور القديمة المتأخرة.

لكن هذا يعتبر الخطوة الأولى فقط. فابتداءا من الفصل الثالث تستخدم الفلسفة ما تسميه «أدوية قوية». إن الأمر الآن لم يعد يتعلق فقط بتهدئة الآلام. فالعلاج لم يعد يتجه إلى عوارض المرض؛ وإنما إلى جذوره. فعلى الإنسان أن يدرك سعادته الحقيقية ويغير وجهة حياته.

لقد كان الخير والحق مرتبطان ببعضهما ارتباطا وثيقا عند بوتييوس مثلما كانا في مجمل الفلسفة الإغريقية والرومانية. إن الفصل المعتاد لنا اليوم بين قضايا الفلسفة الفطرية وقضايا الفلسفة التطبيقية لم يكن قائما عنده. فهو لذلك يستطيع أن ينال السعادة فقط عندما يفهم سر قوانين الكون ويصل إلى مبادئها النهائية. وعلى ذلك لا تناقش في الفصول من الثالث حتى الخامس موضوعات علم الأخلاق؛ أي موضوعات الحياة السديدة التي يقودها العقل؛ وإنما أيضا موضوعات ما وراء الطبيعة المركبة. فقط عندما يعرف الإنسان المبادئ النهائية للحقيقة ـ وهذه بشارة الكتاب ـ، سيكون أيضا في استطاعته أن يجعل حياته متوافقة مع نظام العالم.

يتبع بوتييوس بالتجريد المتصاعد لموضوعاته مذهبا هاما للأفلاطونية وخاصة الفلسفة الأفلاطونية الحديثة؛ هو أن طريق معرفة الإنسان يتم على درجات ابتداءا من الإدراك المباشر للعالم وصولا إلى المبدأ الإلهي الأسمى، الذي ينطلق منه كل شيء. فمثلما اعتقد كل من سقراط وأفلاطون اعتقد بوتييوس أيضا أن معرفة الأمور الأسمى مستكنة فعلا في الإنسان، ويمكن

إيقاظها عن طريق فن البرهان الفلسفي. ويستخدم لصيرورة الوعي المعرفي هذه صورة استخدمها أفلاطون في أهم كتبه «الجمهورية» في رمز المغارة الشهير. يقول بوتييوس في الكتاب الرابع يجب على الإنسان «أن يتطلع بعينيه المتعودتين على الظلام إلى نور الحقيقة المقنعة». فَنَيْل المعرفة الفلسفية يعادل الخروج من عالم الظلمات إلى ضوء الشمس.

رغم أن موروث الفلسفة الأفلاطونية كان الأقوى تأثيرا في براهين بوتييوس؛ إلا أنه قد ظل توفيقيا مثل كثير من الفلاسفة الرومان، يخلط تأثيرات المدارس الفلسفية المختلفة ببعضها. من ذلك تأتي بجانب الفلسفة الأرسطية أيضا فلسفة الحياة للرواقيين والإبيقوريين؛ حتى لو تحدث بوتييوس في الكتاب الأول باستهجان عن «الرواقيين والإبيقوريين الرعاع». وتوجد معالم لمدارس الفلسفة في العصور القديمة المتأخرة خاصة في كلا الفصلين الأولين؛ حيث تدعوه «الفلسفة» فيهما إلى ألاَّ يتأثر بالنجاح والسعادة الدنيويين. فحسن الحظ (Fortuna) الذي يمثل القوة المؤثرة في حياتنا، والذي يمكن أن يكون معناه في اللغة اللاتينية السعادة كما يعنى أيضا القدر، يعتبر مضطربا متقلبا في حين أن العقل في المقابل ثابت دائم.

تذكر «الفلسفة» بوتييوس الشاكي بأنه - من باب المماثلة - تأسيسا على دراساته الفلسفية أعواما طويلة؛ يملك بين يديه حقيقة كل وسائل التغلب على مأزق حياته. فإلقاء نظرة على مصائر الفلاسفة من مثل مصير سقراط، الذي حكم عليه أهل أثينا بالإعدام، ومصير سينيكا، الذي أرغمه نيرو على الانتحار، يمكن أن يبرهن له على الطبع الحقيقي لحسن الحظ (Fortuna). إننا نجد في «مواساة الفلسفة» التشبيه الذي لم يزل معروفا لدينا اليوم لحسن الحظ (Fortuna) بالعجلة التي تدور، والتي تستطيع أن ترفع الإنسان إلى أعلى؛ لكنها تستطيع أيضا أن تسقطه إلى أسفل.

فليس للإنسان أي سلطة على القدر ولا على الحظ الدنيوي. وعلى ذلك فالقدر الطيب ليس فضلا، كما أن القدر السيء ليس جرما.

إيمانا بأن كل إنسان يطمح إلى السعادة، يعود كتاب «مواساة الفلسفة» إلى الأخلاق عند أرسطو؛ فقد كانت السعادة الحقة عنده أيضا مرتبطة بطبيعة عقل الإنسان. وعلى من يريد الوصول إلى هذه السعادة أن يفهم طبيعته الحقيقية. ففي المعرفة الناقصة بالطبيعة الذاتية، ومن ثم في المعرفة الناقصة بالنفس يكمن طبقا لرأى معلمته الفلسفة أيضا سبب الموقف المحزن لهذا الذي ترعاه. إن الاغتراب عن الطبيعة الذاتية؛ ومن ثم الإعراض عن اليقين العقلي يقود إلى الرغبة في القيم والممتلكات الزائفة. ويكمن العلاج المناسب في معرفة النفس وفي ترتيب جديد للقيم الذاتية.

لا تستطيع السعادة كجوهر موهوب عقليا أن توجد للإنسان إلا في خير؛ يحقق فيه العقل طبائعه ويصل إلى اكتماله. ويتحتم أن يكون هذا الخير خيرا عقليا متوافقا مع الطبيعة الفكرية للعقل، كما يجب أن تكون السعادة دائمة لا تخضع لتقلبات الحياة وعوادى الأيام، كما يجب أن تكون سعادة كاملة؛ بمعنى أنها لا توقظ الرغبات في مزيد منها أو في شيء آخر. يختلف الأمر كل الاختلاف في حالة ممتلكات السعادة المألوفة مثل السلطة والغنى والشهرة. إنها توقظ أطماعنا وتؤدى في آخر الأمر إلى الندم وتأنيب الضمير. إذن ليست هذه الأشياء هي التي تحقق لنا حالة السعادة الدائمة التي لا مزيد عليها. بل إن الأمر على النقيض من ذلك؛ فهذا الذي نسميه عادة تعاسة وسوء حظ، يساعدنا في الوصول إلى التأمل ومعرفة قدر النفس، ويمهد لنا بذلك الطريق إلى السعادة الحقيقية الدائمة.

إن هذه السعادة، التي لا تحتاج لأي إثارة، كما أنه ليس لها آلام ما بعد الولادة، المكتفية بذاتها والكاملة الخالصة دون شريك، لا توجد في أي شيء آخر غير هذا الذي يسعى إليه في الحقيقة كل شيء. بوتيبوس يسمى

هذا « الله » . وهو في مأثورات الأفلاطونية الحديثة « الخير » و« الواحد » ؛ الخير الأسمى، السعادة الأسمى، وفي نفس الوقت الصورة الأسمى للحقيقة .

يناجي بوتييوس هذا الإله على أنه « خالق السماوات والأرض »، ويوقظ بذلك تصورات ترتبط بالتصور المسيحي لله. لكن إلهه لم يخلق العالم من العدم . فبوتييوس أيضا يؤمن مثل كل فلاسفة العصور القديمة إلا قليلا منهم بأن الكون أزلي، وبأنه لا يمكن أن ينشأ شيء من « عدم » . فإلهه كما يذكر في الكتاب « لا يتحرك أبدا، محرك الكون » وهادي « العالم منذ صورته الأولى » . إنه ليس إلها شخصيا؛ وإنما هو ـ اعتمادا على مفهوم « المحرك الذي لا يتحرك » الواردة في كتاب « ما وراء الطبيعة » لأرسطو، وعلى فكرة الخير في فلسفة أفلاطون وعلى مصطلح « الواحد » عند أفلوطين ـ مبدأ كوني، خلق العالم، وفي نفس الوقت يدبر ـ باعتباره أصل وغاية الحقيقة كلها ـ حركة الكون جميعه ويمنحه نوعا من « قوة الحقيقة » . فالإنسان قادر بعقله على أن يحقق استقامة أمره مع هذه الفاعلية الإلهية وعلى أن يتوافق معها؛ ففي ذلك تحقيق سعادته . ومن الممكن أن يقول الإنسان إنها سعادة تتوقف على تبصر الحتمية الكونية الخالدة. فكما اعتقد أفلاطون والأفلاطونيون الجدد اعتقد أيضا بوتييوس بأن الإنسان يصير أيضا إلهيا بمثل هذه المشاركة في الفاعلية الإلهية .

بتحديد مفهوم كل من « سعادة » و« إله » يصير الربط بين علم الأخلاق وما وراء الطبيعة واضحا . لذلك تتشابك ـ أيضا في السياق اللاحق للحوار الثنائى بين بوتييوس والفلسفة ـ المسائل الأخلاقية مع المسائل الغيبية بشكل وثيق . تدور كل هذه القضايا حول مشكلة كيفية التوفيق بين هذا الإله الكامل وبين خبرتنا بهذا العالم؛ وهي مشكلة تهتم بها أديان التوحيد كاليهودية والمسيحية والإسلام حتى يومنا هذا . ومن ذلك ما يسمى قضية « العدالة الإلهية » « Theodizee »؛ وهي قضية كيفية توافق فكرة إله قادر

خيرٌ مع واقع الشر في العالم. مبدئيا يتحتم على مثل هذا الإله أن يمنع الشر. فلو كان يستطيع؛ لكنه لا يريد، فهو ليس إلها خيرّاً. ولو كان يريد، لكن لا يستطيع، فهو ليس قادرا.

يقدم الكتاب حلا نموذجيا من الأفلاطونية الحديثة لهذه القضية: الشر بالمعنى الدقيق للكلمة ليست له حقيقة ذاتية مطلقا. فالحقيقي بالمعنى الدقيق هو فقط هذا الذي يخضع لقدرة الله. وعلى هذا هناك في رأي بوتييوس نوعان مختلفان للوجود؛ هما النوع الحقيقي المتوافق مع عقل العالم، ونوع سلبى منحصر في البعد عن الله؛ أي عن الحقيقة الجوهرية. فالشك، الذي يتجه مثل كل شيء نحو الحقيقة الإلهية، قد ضل الطريق وانحرف عن مسار عقل العالم. إنه غير موجود بالمعنى «الحقيقي»؛ لأنه ـ كما يقول بوتييوس في الكتاب الرابع ـ يتوقف عن أن يكون موجودا «ما ينفصل عن الخير». فالشر ليس إلا نوعا سلبيا للوجود؛ إنه «لا وجود». وعلى هذا يصل الكتاب إلى الرأي الغريب في أول الأمر؛ لكنه منطقي البرهان؛ وهو أن «كل ما هو كائن، هو أيضا خير جَلِيٌّ».

ألم يتم تحديد وإحكام كل شيء سلفا في هذا العالم؟ ألا يوجد الإنسان في شبكة قد أحكم الله نسجها سلفا؟ بذلك يصل الإنسان إلى قضية العناية الإلهية والجبرية؛ أي إلى مفهوم أن كل ما يحدث يخضع لحتمية العلة والمعلول، ولذلك لا توجد حرية إرادة للإنسان، تستطيع اختراق هذه السلسة المحكمة من العلة والمعلول. لكن كيف نستطيع إذن ـ وهذا هو اعتراض بوتييوس ـ أن نكون مسؤولين أخلاقيا عن تصرفاتنا؟ ولماذا ـ وهذا اعتراض آخر لبوتييوس ـ يكون في هذا العالم، الذي أبدع الله كل شيء فيه على أحسن صورة، كثير من الأوغاد في أفضل حال وكثير من الناس حسنى الخلق في أسوأ حال؟

إجابة «الفلسفة» على ذلك هي التفريق مرة أخرى بين نوعين من الحقيقة

هما: حقيقة الله وحقيقة الإنسان. بعبارة أخرى: الله يوجد في مرتبة مغايرة. فهو لا يعيش في الزمن؛ وإنما في الخلود. ولا توجد عناية ربانية له بالمعنى الدقيق مطلقا؛ لأن الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل ملغى عنده. فهو لا «يرى» شيئا «مسبقا»؛ لأنه لا يوجد عنده «سبق»، وإنما حاضر فقط، فيه كل شيء آني. كما أن العلم الإلهي لا يستطيع أن يكون «سببا» للأحداث؛ لأن يوجد خارج التتابع الزمن للعلة والمعلول. لذلك لا تتعارض العناية الإلهية مع حرية إرادة الإنسان. فقط بالنسبة لنا نحن البشر، الذين تتمثل لهم الحقيقة تعاقبا زمنيا؛ ولذلك يمكن معرفتها دائما متقطعة وغير متواصلة لا غير، يبدو لنا كما لو أن العلم الإلهي مرتبط بحتمية الأحداث. فمفهومنا للعلم المسبق يشمل في تفكيرنا بالضرورة دائما البعد الزمني ومعه العلاقة بالمستقبل.

إن هذه الصياغة لما يسمى «نظرية العالميْن»؛ من أن المعرفة الإنسانية محصورة في أشكال تصور الزمان والمكان، وأن العالم خارج ذلك؛ أي عالم «الجوهر» يظل مخفيا عنا، ظلت باقية حتى ظهور كتاب «نقد العقل الخالص» لكانْت في القرن الثامن عشر.

أما أن العقل الإنساني لا يدرك القرائن والعلاقات الواضحة للنظر الإلهي، فإن هذا ينسحب في رأي بوتييوس على حقيقة أن أحوال البشر السيئين تبدو على ما يرام وأحوال الطيبين تبدو سيئة. إننا لا نفهم؛ لأننا لا نرى كل شيء مثل الله. بعكس الأمر عند الله يظل مخفيا على العقل الإنساني إدراك القيمة الأخلاقية الحقيقية لتصرفات البشر في إدراك الكل الكبير. لا يبقى للإنسان نوعا ما إلا الزفرة: من يعرف جدوى ذلك؟! إن على الإنسان أن يثق في عدالة الله ـ كما يذكر بوتييوس في نهاية كتابه ـ وأن يعترف في نفس الوقت بأن المنظور الإلهي لا يمكنه الوصول إليه: «سيبقى الله العليم المطلع على كل شيء من عليائه، وخلود بصيرته الحاضر دائما يلتقي مع

الطبيعة المستقبلية لسلوكنا فيجزي الطيبين الأخيار ويعاقب السيئين الأشرار».

مات بوتييوس عام ٥٢٥ م. فقد تم تنفيذ حكم الإعدام بخنقه باليد في السجن. إننا لا نعرف إلى أي مدى ساعده حديثه مع الفلسفة على التصالح مع حياته وعلى استعداده لمواجهة الموت. أما كتاب «مواساة الفلسفة» فقد أثر كما لم يؤثر أي عمل فلسفي آخر من العصور القديمة في بدايات العصور الوسطى مثل ضوء ساطع من عصر قد ولى. لقد حدد الكتاب المعالم المضطربة لفترة فكرية؛ لكنه تحول أيضا إلى همزة وصل بين الفكر الروماني الهيلينيستي وفكر العصور الوسطى. وقد ظل كتاب بوتييوس مطالعة حتمية عند كل فلاسفة العصور الوسطى الكبار.

إن القضايا التي طرحها بوتييوس؛ مثل توافق القدر المشروع مع حرية الإرادة الإنسانية، قد حدد مسار النقاش والجدل الفلسفي وقتا طويلا. فقد تم تناولها بالنقاش من قِبَلِ مفكرين مثل كاردينال العصور الوسطى المتأخرة نيكولاوس فون كوويس أو فيلسوف التنوير إيما نويل كَانْت، الذين كان همهم الكشف عن حدود وتناقضات المعرفة الإنسانية. لكن تأثير كتاب «مواساة الفلسفة» حتى العصر الحاضر مدين قبل كل شيء للاقتناع بأن الحياة ـ وليس المكتب ـ هي الحالة الضرورية للفلسفة.

الطبعات:

BOETHIUS: Trost der Philosophie. Übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon. Mit einem kleinen Nachwort von Kurt Flasch. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2005.

الأسقفية المثالية لعلم الكلام في العصور الوسطى

توماس الأكويني: مجمل علم اللاهوت (١٢٦٦ ـ ١٢٧٣م)

ما صلة الفيلسوف الإغريقي أرسطو بالكنيسة الكاثوليكية؟ ليست كبيرة على ما يبدو. فصحيح أنه يوجد عند أرسطو إله؛ لكنه لا خلق العالم من العدم، ولا له ابن، هو إله وإنسان في آن واحد، وهو مخلص البشر. إنه إله ليست له مطلقا علاقات شخصية بالبشر بأي شكل من الأشكال. فإله أرسطو هو «محرك لا يتحرك»، هو علة وهدف الحقيقة كلها. ويعتبر كمبدءٍ كوني بناءا عقلانيا للغاية وإله فلاسفة نموذجي. فلو عرف أرسطو الدين المسيحي لأَنِفَ على الأرجح من دين شعبي بدائي، تنتصر فيه تصورات أسطورية على تفسير عقلي للعالم.

لكن توماس الأكويني، الذي يعتبره كثيرون فيلسوف العصور الوسطى الأهم، رأى ذلك بصورة مختلفة تماما. فقد كان أرسطو عنده، والذي سماه ببساطه «الفيلسوف»، الفيلسوف المسيحي؛ ومن ثَمَّ الفيلسوف، الذي عبر عن معارف هامة في المسيحية في صورة عقلانية، قبل أن تظهر المسيحية في صورتها الكاملة من خلال الوحي بالعهد الجديد.

يعتبر أيضا أهم مؤلف ضخم لتوماس «مجمل علم اللاهوت» فلسفة

وعلم لاهوت في آن واحد. فكما هو مألوف من الأعمال العظيمة للعصور الوسطى لم توجد فلسفة مستقلة عن المعالم الدينية في هذه العصور. إن الثقة، التي وضعها توماس في العقلانية وفي العقل الإنساني، لم تكن مطلقا أمرا بديهيا. ولقد أشار فلاسفة أوائل العصر المسيحي دائما أبدا إلى ضلالات العقل؛ ومنهم أوغوستينوس، الذي قال بأن الطريق إلى الله يمر فقط بالإيمان وبرحمة الله.

من بين كل محاولات إعادة الاعتبار للعقل، وجعله سندا للإيمان، يعتبر من المسلم به أن كتاب توماس الأكويني هو الإنجاز الأكثر تأثيرا. فقد أنشأ بمساعدة تفسير أرسطو للعالم بناءا فكريا فاق كل الأبنية الفلسفية في عصره. كما يعتبر الأسقفية المثالية لعلم الكلام وللفلسفة في منتصف العصور الوسطى. إنه عمل ضخم شامل ومثير للدهشة، اندمج فيه كل الفكر الإغريقي والفكر المسيحي في وحدة متينة. فلم يقدم توماس بكتابه «مجمل علم اللاهوت» لعلم اللاهوت فقط أساسا عقليا ساعده على أن يتأسس كفرع مستقل في سياق العلوم؛ وإنما أعطى رده الاعتبار للعقل الفلسفة أيضا تلك الدفعة، التي جعلتها تعود مرة أخرى مكانا مستقلا للتوجيه الصحيح في هذا العالم.

لقد كان توماس، كالمهندسين المعماريين بناة الكنائس العظيمة في العصور الوسطى، مفكرا قديرا، كما كان مجتهدا وعنيدا، لم يدع شيئا يصرفه عن هدفه مطلقا. ولد توماس عام ١٢٢٥م في قصر روكاسيكا بالقرب من نيابل طفلا سابعا لأحد الإقطاعيين النبلاء، وكان ينبغي عليه في المستقبل أن يتقلد وظيفة أرستقراطية تجلب له الثراء مما يتناسب مع طبقته. عندما بلغ الخامسة من عمره تم إدخاله الدير الأصلي لطائفة رهبان البينيد يكتينر في مونتكارينو، حيث ظل به حتى عام ١٢٣٩م. وفي نفس العام تم إرساله للدراسة في نيابل. فقد كان ينبغي على توماس أن يصبح

فيما بعد رئيسا لدير البينيديكتينر حسب رغبة عائلته.

كانت جماعة البينيديكتينر، التي أُسّست في القرن السادس الميلادي، تعتبر قسما ثابتا من أقسام المجتمع الإقطاعي. وذلك على النقيض من جماعات وطوائف الرهبان، الذين يعيشون من الصدقة، الذين أرادوا أن يؤسسوا القوة المضادة للاتجاه المتزايد لجعل الكنيسة للحياة. كان من بين هؤلاء رهبان الدومينيكان، الذين اتجهوا بكل جهدهم إلى المهام التعليمية والتربوية. في عام ١٢٤٤م قرر توماس الانضمام إلى جماعة رهبان الدومينيكان ضد الرفض الصريح لعائلته. بذلك صارت هذه الجماعة وطنه العقلي.

عندما أراد الدومينيكان إرسال العضو الجديد إلى باريس للدراسة، حدث مشهد في الطريق إلى هناك، يكفى أي فيلم مغامرات شرفا أن يشتمل عليه. فقد تم اختطاف توماس في توسكانا بواسطة إخوته، الذين وضعوه على فرس، ورحلوه إلى البيت، حيث وضعته الأسرة تحت الإقامة الجبرية لمدة عام كامل. لم تترك الأسرة بابا إلا وطرقته لتصرفه عن قصده في أن يعيش عمره راهبا معتمدا على الصدقة.

لكن بدا واضحا أن توماس لم يكن يريد أن يخضع لرغبة عائلته ومصالحها. لقد عاد في النهاية إلى إخوته من جماعة الرهبان، وذهب كما هو مخطط له إلى باريس. لقد حالفه الحظ في اجتماع رهبان القديس جاك، الذي انعقد في المقر الدراسى للجمعية الكائن وسط جامعة باريس، في التعرف على أحد أهم أساتذة الفلسفة في عصره، هو الألماني ألبيرت فون لاوينجن. فهذا الرجل الذي دخل تاريخ الفلسفة باسم «ألبيرتوس ماجنوس»؛ أي «البيرت الأكبر»، اشتهر بين معاصريه بلقب «العالم الجامعي». وعندما كلف من جمعية الرهبان في عام ١٢٤٨م بإنشاء مؤسسة دراسية جامعية في مدينة كولونيا، اصطحب معه تلميذه توماس إلى ألمانيا.

لقد أصبح توماس التلميذ المتميز لألبيرت. أما من زملائه فقد نا ل هذا الطالب الممتلئ القوام نوعا ما والمتحفظ في علاقاته، القادم من إيطاليا، اسم الشهرة الهزلى «الثور الصامت». لم يمض وقت طويل حتى اشتهر توماس في دنيا العلماء باسم آخر هو «العالم الملائكي». فقد صارت قدرته على تدعيم التعاليم المسيحية بالبراهين الفلسفية قدرة أسطورية.

لقد استقيت هذه البراهين أساسا من فلسفة أرسطو، الذي لم يكن معروفا حتى القرن الثالث عشر في غرب أوروبا إلا كعالم منطقي، لكنه اقتحم الآن المناقشات بمؤلفاته الأخرى. لقد قام كل من ألبيرتوس ماجنوس وجمعية رهبان الدومينيكان بدور حاسم في ذلك.

لقد ساد في أوائل العصور الوسطى تفسير الأفلاطونية الحديثة للمسيحية، التي تحقق التعريف بها من خلال كتابات فيلسوف أواخر العصور القديمة بوتييوس، وأيضا قبل توماس من خلال كتابات فيلسوف المسيحية فائق التأثير أوريليوس أوجوستينوس. لقد رأت الأفلاطونية الحديثة، التي أسسها أفلوطين في أواخر العصور القديمة، فارقا شاسعا بين العالم الحقيقي المعنوي، الذي يمكن إدراكه بالعقل فقط، وبين العالم المادي، الذي يمكن إدراكه بالحس. فعلى قمة هرم الحقيقة يوجد «الواحد»؛ الإله العقلي الآخِرُ، الذي أمكن إدراكه بالنظر التخيُّلي. وللوصول إلى الواحد يجب على الإنسان أن يتخطى العالم المادي ويتركه خلف ظهره.

لم يحط تراث الأفلاطونية الحديثة - الأوجوستيني في الفلسفة المسيحية من شأن الشهوانية فقط مقابل العقل؛ لكن حط أيضا من شأن العقل مقابل العقيدة الدينية. فقد كان الصدع كبيرا جداً بين عالم المعرفة الإنسانية وبين الحقيقة الإلهية؛ لدرجة لم يمكن تخطيها بالعقل الإنساني.

كان أرسطو على النقيض من ذلك؛ فقد اتخذ الطبيعة، التي هي العالم المدرك بالحس، نقطة انطلاقه، ليصل منها إلى المبادئ النهائية للحقيقة

وفي النهاية إلى الله «المحرك الذي لا يتحرك». لقد كانت كل الأشياء في نظر مذهب العلة الغائية لأرسطو جزءاً من نظام منصب على الغاية، اتجه إلى الله كنقطة هدف وغاية نهائية. فالإنسان يستطيع عبر البحث في الطبيعة بأدوات العقل أن يصل إلى الله. فقد كان الله عند أرسطو هو النتيجة المنطقية للنظرة العقلية للعالم.

لقد مهد فلاسفة مسلمون ويهود الطريق للفهم الشامل لأرسطو في الغرب. فقد كانت أعمال أرسطو الكاملة معروفة في العالم العربي منذ منتصف القرن العاشر الميلادي. كان أحد الذين عرفوا بأرسطو وبحثوا أعماله في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي هو ابن سينا، الذي ينتمي إلى بخارى في أوزبكستان الحالية، والمعروف في لغات الغرب بـ «Avicenna». كان الله في نظره كما في نظر أرسطو وجودا عقليا خالصا لا يخضع لأي تغيير. فقد تبنى ـ على النقيض من التعاليم القرآنية ـ رأى أرسطو في أن العالم ليست له بداية في الزمان. وقد أصبح رأيه ـ الذي لا ينسب إلى أرسطو ـ في أن الإنسان لا يملك عقلا فرديا؛ وإنما يوجد عقل فوق فردي «جماعي»، يشارك فيه كل إنسان فرد، ذا تأثير فائق.

تبنى هذا الرأي نفسه أيضا بعد حوالى مائة عام الفيلسوف ابن رشد، المعروف في لغات الغرب باسم «Averroes»، بشروحه وتحليلاته لأرسطو، التي منحته لقب «الشارح». على النقيض من الأفلاطونية الحديثة قام ابن رشد برد الاعتبار للعقل بصورة قوية. فقد قال معتمدا على نص ديني ذي لغة مجازية بإمكانية وجود تفسير عقلي؛ مثلما قال بذلك أيضا تلميذه الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون، المنتمى كذلك إلى قرطبة في أسبانيا التي كان يحكمها المسلمون ذات مرة.

في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي ترجم فيلهيم فون مودبيكى مؤلفات أرسطو كاملة لأول مرة إلى اللغة اللاتينية ووصلت بذلك إلى أوربا

الغربية بصورة نهائية. ابتداءا من ذلك سيطرت الفلسفة اللاهوتية وعلم الكلام على الحوار بين كل من فكر الأفلاطونية الحديثة ـ الأوجوستينى وفكر أرسطو. لقد كان ألبرت على دراية بمن عرفوا بأرسطو من المسلمين واليهود، وكان مشاركا في نشر فكر أرسطو بصورة حاسمة. وقد صار أرسطو بفضل جهود ألبرت أهم مرجعية فلسفية عند جماعة رهبان الدومينيكان.

لقد دافعت الكنيسة عن نفسها في البداية ضد هذه التأثيرات الجديدة؛ لأن فلسفة أرسطو تناقض مضامين إيمانية هامة. وعلى هذا لم يكن مذهب خلود العالم متوافقا مع مذهب أن العالم خَلْق الله. كما أن نظرية الفلاسفة المسلمين شراح أرسطو عن العقل فوق الفردي (الجماعي) خلقت مشاكل كثيرة. كيف يمكن إذن وجود سلام نفسي فردي؟ لقد تحتم على الكنيسة أن تصر على خلود الروح وعلى حرية إرادة الإنسان الفرد.

لذلك حرم البابا في عام ١٢١٥م تدريس الفلسفة الأرسطية في الجامعات. لقد تحتم على الدومينيكان أن يخوضوا نضالا طوال عشرات السنين ضد السلطات الكنسية؛ ليحققوا لمذهب أرسطو الدخول في مناهج الدراسة الجامعية الرسمية. كان كل من ألبيرت وتلميذه توماس مشاركين نشيطين في هذه القضية. أخيرا في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي صارت فلسفة أرسطو مكوّنا مقبولا من مكونات الدراسة في جامعة باريس. لقد كانت المادة العلمية التي تم الاعتماد عليها هي الترجمة اللاتينية. فحتى توماس لم يقرأ مؤلفات أرسطو في لغتها الإغريقية الأصلية.

بعد حصوله على الدرجة الجامعية الأولى؛ البكالوريوس، افترق توماس في عام ١٢٥٢م عن أستاذه، وعاد مرة أخرى إلى باريس؛ ليتم دراسته في علوم اللاهوت بالحصول على الماجستير في هذا التخصص الملكي في العصور الوسطى. لقد نال في باريس فرصة التدريس المستقل لأول مرة؛ وهي تجربة أثرت أيضا في شكل مؤلفاته. فكثير منها تم تأليفه على

حوارات لاهوتية أو على أنه إرشادات لرجال الدين في إقامة الحجة. كان يتم فيها عرض مناقشة متخيلة وتصاغ نظريات على أنها إجابة على معارضات مسبقة. يهدف أحد أشهر أعماله المبكرة «الوجود والجوهر» إلى جعل نظرية أرسطو مألوفة لزملاء الدراسة. فقد تم تأليف هذا الكتاب حوالى عام ١٢٥٥ م؛ وهو العام الذي نال فيه توماس درجة الماجستير في باريس.

ظل توماس إذا حتى آخر حياته معلما في خدمة جمعيته للرهبان، التي كانت تكلفه دائما أبدا بمهام جديدة. فقد تم إرساله في عام ١٢٥٩م مرة أخرى إلى إيطاليا، حيث خدم الإدارة المركزية البابوية في أماكن مختلفة مثل ڤيتيربو وروما وأورڤيتو. في عام ١٢٦٤م انتهى من تأليف أول كتاب كبير هام له هو «موجز ضد الكفار». لقد كان العنوان «موجز» لكتاب في اللاهوت معتادا في أدب ذلك العصر، وكان يعنى أن هنا مادة تعليمية تم تلخيصها بطريقة منظمة. يهدف كتاب «موجز ضد الكفار» إلى تقديم البراهين لرهبان الدومينيكان، حتى يستطيعوا أن يدافعوا عن وضعهم اللاهوتي في مواجهة مخالفيهم.

لقد كان لمشروع الربط بين كل من الفكر الأرسطى والفكر المسيحي بالطبع جانبان: فلم يتشبع الفكر المسيحي فقط بأفكار أرسطو، وإنما تحتم على الفكر الأرسطى أن يتكيف أيضا مع المميزات المسيحية. لقد كان الأمر يتعلق بتحديد شراح أرسطو الذين لم يكونوا متوافقين مع التعاليم المسيحية. نشأ في كل من العامين ١٢٦٩م و١٢٧٠م على التوالي كتابان صغيران. فقد اتجه توماس في كتابه الأول «وحدة العقل» بالنقد ضد مذهب العقل فوق الفردي «الجماعي» الذي قال به كل من ابن سينا وابن رشد. أما في الكتاب الثاني «عن خلود العالم» فيتمسك - أيضا على النقيض من أرسطو بالعقيدة المسيحية في أن الله كان موجودا قبل الزمان. فحتى لو كان أرسطو قد صار مرجعية فلسفية كبيرة، فقد ظلت تعاليم

كنسية أساسية لا يمكن الاستغناء عنها عند توماس، منها أن الله قد خلق العالم من العدم وأنه قد زود الإنسان بإرادة ذاتية وبعقل فردي وبروح خاصة به.

بدأ توماس في تأليف «موجزه» الثاني الكبير «مجمل علم اللاهوت» حوالى عام ١٢٦٦م أثناء إقامته في إيطاليا. كان هذا المجمل مختلفا عن «موجزه ضد الكفار»، فلم يكن موجها للحوار مع غير المسيحيين، وإنما لإقامة المؤسسة التعليمية داخل جمعية الرهبان الدومينيكان على أساس نظرى جديد. فقد كان يتحتم تحديد العلاقة بصورة جديدة بين الله والعالم والإنسان بمساعدة فلسفة أرسطو. لذا حق لكتاب «مجمل علم اللاهوت» أن يضع علم غيبيات جديد وعلم أخلاق جديد على أساس مسيحي.

انتهى توماس من القسم الأول من كتابه الكبير في إيطاليا، الذي كان محور اهتمامه هو الله. أما الجزء الثاني ذو الثلاثة أقسام الذي خصصه للإنسان، فقد نشأ في السنوات ما بين ١٢٦٨م و١٢٧٢م عندما كان يقوم بالتدريس مرة أخرى في باريس. من عام ١٢٧٢م حتى وفاته عاد توماس مرة أخرى إلى موطنه في جنوب إيطاليا. لقد استطاع هنا أن يبدأ في تأليف القسم الثالث، الذي يتناول موضوع الإنسان الذي صار ابن الله؛ لكنه لم يكتمل أبدا. فيحكى أن توماس قد حدثت له حادثة غامضة موثرة في السادس من ديسمبر ١٢٧٣م هزت أعماقه وجعلته يتشكك في قيمة مجمل أعماله طيلة حياته. لقد نتج عن ذلك أنه لم يعد يكتب أي شيء على الإطلاق.

أما عن أن «مجمل علم اللاهوت» قد ظل غير مكتمل، فإن هذا لا يغير شيئا من أنه أقرب ما يكون من الإنجاز اللاهوتي الفلسفي العملاق. فالطبعة الألمانية الكاملة ذات الأربعة عشر جزءا تضع كل قارئ أمام تحد هائل، لدرجة أنه لا يوجد بين المتخصصين أيضا إلا عدد قليل جدا قد

قرأها كاملة. كان للقسمين الأولين من الكتاب دائما أهمية عند الفلاسفة. ففيهما تم وضع نظام عالم جديد شامل عن الله والإنسان؛ هو ببنائه العقلي ومساره الحتمي مُيسَّرٌ فهمه للعقل الإنساني.

ينطلق توماس مثل أرسطو من ملاحظة المسارات الحتمية للطبيعة، ويستقي من ذلك المفاهيم التي يشرح بها النشوء والفناء في هذا العالم. فالعالم يعتبر عنده أيضا غائيا؛ أي أنه تم وضع نظامه لغرض وغاية. إنه عالم، تنشأ فيه من المادة غير المشكلة، التي هي مجال الممكن، دائما أبدا أشكال جديدة، هي التي كانت كامنة في المادة على أنها «غرض» أو غاية، وتنبثق من هذه المادة بصورة حتمية. فمن المادة يصير شكل؛ أي من الممكن تنبثق حقيقة. الأشكال تصنع الجوهر؛ أي «الجوهر» لشيء ما. يقابل الجوهر «العوارض»؛ أي الصفات والخصائص المتغيرة لشيء ما. وبذلك يصل هو أيضا مثل أرسطو إلى النتيجة، التي هي؛ أننا عندما نتأمل غرض وجدوى العالم، سنكتشف الله أصل وهدف كل الحتميات. فلا توجد أية هوة بين العالم والله لا يمكن تخطيها؛ وإنما توجد جسور أقامها العقل.

يقترب أيضا العقل والإيمان من بعضهما عند توماس بشكل كبير جدا. فهما لا يقفان على النقيض من بعضهما؛ بل يقودان إلى نفس الوجهة. ويمكن للإنسان أن يتصور علاقتهما كعلاقة عدائين من عدائي سباق التتابع: فالعقل يقوم بالعدو في القسم الأول من السباق؛ حتى تتقطع أنفاسه. حينئذ يسلم العقل العصا للعقيدة؛ فهي وحدها التي تستطيع أن تخترق الهدف؛ أي أن تصل إلى المعرفة الحقة والتامة بالله. إن «النور الطبيعي للعقل»، كما يقول توماس، يتحكم في حدود قدرة الفلسفة. أما علم اللاهوت، الذي يبنى على الفلسفة، فإنه يستطيع على النقيض من ذلك أن يعتمد على «نور علم أسمى».

تعتبر قضية خلق أو خلود العالم مثالا لذلك. قدم أرسطو في كتابه «الطبيعة» قاعدة هي: «من العدم ينتج عدم». إذن يتحتم دائما أن يكون قد وجد شيء تم تشكيل العالم منه. يعتبر أرسطو ـ مثل مجمل فلسفة العصور القديمة ـ العالم خالدا. أما التعاليم الكنسية، القائلة بأن للعالم بداية في الزمان، وبأن الله قد خلق الكون من العدم، فإنها لا تتخطى أرسطو فقط؛ ولكنها تتخطى كليا قدرات العقل.

يدعم توماس أثناء ذلك المضامين الإيمانية بالبراهين العقلية كلما أمكن ذلك على الدوام. وعلى ذلك تناقض في نظره فرضية وجود مادة أولية دائمة فكرة الله. فكل ما هو موجود، يتحتم أن يكون مسببه وعلته في الله. إذن لا يمكن وجود مادة أولية لم يخلقها الله؛ أي وجدت قبل الخلق. ومن هنا لم يدخل العالم في إطار الوجود إلا من خلال الخلق. وبناءا على ذلك فالعالم لا يعتبر خالدا؛ وإنما له بداية في الزمان.

لهذا العالم المخلوق ـ مثلما عند أرسطو ـ بناء هرمى متدرج الرتبة؛ أي أنه خاضع لنظام تراتبى. وينظر إلى العالم العقلي في التراث الفلسفي الإغريقي كما عند توماس على أنه أسمى وأكفأ من العالم المادي؛ لكنهما مرتبطان ببعضهما البعض من خلال تحول تدريجى. ففي أسفل هذا البناء الهرمى يجد الإنسان الطبيعة غير العضوية، التي يليها العالم العضوى للحيوانات. أما الإنسان المكون من البدن والروح فيعتبر الحد الفاصل لعالم الروح الخالص. فوق الإنسان توجد الملائكة، التي ينطلق توماس بالطبع من وجودها، متوافقا بذلك مع الفكر السائد في العصور الوسطى. فهي كمخلوقات غير مادية لا تموت، وهي داخل نظام الوجود أقرب إلى الله من الإنسان. ليس لدى الملائكة ميل طبيعي إلى الشر مثل الإنسان؛ لكنهم يستطيعون ـ كما في حالة إبليس ـ أن يتحولوا إلى ملائكة شريرة، عندما لا يقبلون الخضوع لله. فالله ـ المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو ـ موجود

كعلة وغاية، كأصل وهدف للعالم على قمة هرم الحقيقة.

لكن لا توجد الكائنات الروحية الخالصة على كل حال ـ في رأي توماس ـ مثل الملائكة بنفس المفهوم تماما عندما نقول «توجد شجرة هناك». فعندما نقول عن الكا ئنات الروحية بأنها موجودة، فإننا نستخدم المصطلح بطريقة متشابهة لا غير. إن لدينا قدر من التصور عن ذلك؛ لكن ليس لدينا أي تصور دقيق عن هذا الوجود.

لذلك أوضح توماس عددا من المحاذير أيضا، عندما تعلق الأمر بـ« وجود » الله. فهو كحقيقة إيمانية لا خلاف عليه. لكن الأمر يصعب عندما نريد أن نخلع فهمنا اليومي المعتاد لكلمة « وجود » على الله. بهذا يتهم توماس أنزيلم فون كانتربورى، أول فلاسفة علم اللاهوت الكبار، الذي قدم قبل قرنين من ذلك ما يسمى «برهان وجود الله طبقا لعلم الوجود»؛ أي طبقا لمذهب هذا العلم ومبادئه. فقد رأى أنزيلم في تعريف الله الضمان على أنه أيضا موجود. إنه استدل ـ كما يقول الفلاسفة المتخصصون ـ من « كينونة » الله على « وجود » الله. إن مما يخص تعريف الله ـ حسب رأى أنزيلم ـ، أنه كامل، وينتمى إلى هذا الكمال أيضا بالضرورة الوجود. يعارض توماس ذلك الرأي، بأننا لا نعرف الإجابة عن « ما هو الله؟ »، ومن ثم لا نستطيع أن نقول أي شيء عن صفات الله. وبعبارة أخرى: إن تعريفا كافيا ومؤكدا لله يقع خارج استطاعتنا.

لكى نصل إلى الله عن طريق العقل ليس مسموحا لنا أن نتخذ أسلوب تحليل المصطلح؛ وإنما يجب علينا أن نتخذ الطريق عبر العالم وحتمياته. وبعبارة أدق فإن هناك خمسة طرق توصل ـ في رأي توماس ـ إلى الله.

فلنأخذ ثاني هذه الطرق، الذي شغل المفكرين المتأخرين بصورة دائمة متجددة. إنه صورة لما يسمى البرهان « الكوني » على وجود الله: فالله يعتبر في ذلك البرهان شرطا ضروريا للكون؛ أي للعالم كما أعطى لنا بحتمياته.

يستدل توماس من حقيقة أن كل حدث يمكن أن يفهم على أنه أثر لسبب أو علة لمعلول على أنه يتحتم وجود علة أولى، هي التي حركت القضية كلها ابتداءا. فيما عدا ذلك يجب أن نمد سلسلة الأسباب في اللانهائي، مما سيقود حتما إلى نظرية خلود العا لم. بهذه الطريقة، انطلاقا من ملاحظة الارتباطات السببية لكل الأحداث، نصل إلى الله على أنه العلة الأولى لكل ما يحدث. يستخدم توماس كل مرة نفس النموذج: فهو يلاحظ القرائن والعلاقات في العالم ويبرهن على وجود الله على أنه واضع ووثاق ومنطلق هذه العلاقات والقرائن. وهو يبرهن من محدودية ونهائية العالم على وجوب وجود الله على أنه اللانهائي واللامحدود.

كانت براهين علم اللاهوت على وجود الله تعبيرا عن الوعي الذاتي الذي أحرزه العقل مقابل الإيمان؛ لكن الإنسان لم يستطيع - في رأي توماس - إدراك وفهم الله فهما تاما بهذه الطريقة. فقد ظل الله بسره التام ميسر الفهم بالإيمان فقط. وعلى هذا تعتبر معرفة الثالوث؛ أي معرفة الله على أنه شخص وحد في ذاته الله الأب والله الإبن والروح القدس، ممتنعة على النور الطبيعي للعقل مثلما هو محروم من معرفة الصيرورة البشرية للمسيح، ومحروم من خلاص البشر بالموت مصلوبا وبالقيامة.

لكن مع كل ذلك يعتبر الإنسان المزود بالعقل - عند توماس - أقرب إلى الله منه في التراث الأفلاطونى الحديث والأوغوستينى. فهو له مكانه الثابت في نظام الوجود ويستطيع أن يتعرف في هذا النظام على آثار وأمارات وجود الله في كل الأنحاء. الأمر الحاسم في الربط بين الإنسان والله هو ما يسمى «روح العقل»، التي أتبعها توماس بمصطلح «النفس» في الفلسفة الإغريقية. فمصطلح «روح العقل» يعتبر أكبر في المعنى مما نفهمه اليوم تحت مسمى «روح». إن «روح العقل» هي قوة الحياة الحاسمة؛ إنها اتحاد كل الخلجات العقلية والروحية والانفعالية. وهي تشتمل عند أفلاطون على

العقل والإرادة والشهوة. كما أنها تتضمن أيضا عند توماس وظيفة معرفية وإحساسية وتكاثرية لا إرادية. يعتبر العقل، على خلاف فهمنا الحالي، جزءا من الروح. لكل إنسان روحه الخالصة الفردية؛ لأنه من خلالها فقط يعتبر خلود الإنسان ممكنا. لقد استقى توماس نظرية خلود الروح أيضا من الفلسفة الإغريقية؛ فقد قال بها أفلاطون من قبل في حواره «فايدون».

لكن توماس لم يتبن أيضا مثل أفلاطون ومن بعده الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت الرأي القائل بأن الروح والجسد؛ أي الروح والمادة في الإنسان مثل غريبين متواجهين، كل منهما قادم من عالم مغاير. فتوماس يعتبر الجسد والروح وحدة جسدية روحية لا تنفصل إلا بالموت. يفترض توماس، مثل الفلاسفة الإغريق أيضا، أن الروح موجودة في نظام محكم؛ عندما يكون الجزء العارف؛ الذي هو العقل، مراقبا وحاكما للأجزاء الأخرى. يعتبر هذا العقل مثل الروح أمرا فرديا؛ وليس مثلما عند ابن رشد جزءا من عقل فوق فردي «جماعي». إن هذا العقل هو الذي يحدد الاتجاه الذي ينبغي على الإرادة أن تسلكه.

لم يلعب موضوع حرية الإرادة أي دور يذكر في الفلسفة الإغريقية؛ لكنه يعتبر بالنسبة للعقيدة المسيحية مهما للغاية؛ لأن خلاص الإنسان متوقف عند الله على القرار الإرادى للإنسان، وبغير ذلك فإنه لا يمكن توضيح مصطلحات مثل «خطيئة» و«إثم». لذلك يتمسك توماس أيضا بأن الله قد خلق الإنسان حرا، ومن ثم قادرا على أن يقطع برأى أو بقرار ضد الله.

يطالب توماس بعقوبة الإعدام لأولئك الذين يقطعون واعين برأى ضد الله ولا يتراجعون عن هذا القرار والرأي أيضا بعد النصيحة المتكررة عدة مرات. لقد توافر هنا في رأيه فساد الروح وخطيئة سيئة لا مثيل لها كإضرار جسدى. ففكرة التسامح الديني كما سادت في الغرب منذ عصر التنوير

كانت غريبة تماما سواء عليه أو على الكنيسة.

يؤيد توماس نظرية أرسطو في أن كل البشر يطمحون إلى السعادة. أما فلاسفة الأفلاطونية الحديثة في أواخر العصور القديمة مثل أفلوطين وبوتييوس فقد عرّفوا هذه السعادة بأنها الإله الأخروى. يؤيد توماس كلا النظريتين؛ فالسعادة عنده، التي يطمح إليها بالطبع كل البشر، توجد في التوجه إلى الإله المسيحي.

يوجد أمام الإنسان طريقان مفتوحان يكمل كل منهما الآخر أحدهما دنيوى والثاني ديني. لا تتناقض بذلك الحياة الدنيوية ولا تصطدم بالحياة الأخروية. يتحتم على الإنسان أن يسلك كلا الطريقين، ويجب عليه أن يكون مطبوعا على كل من الفضائل الدنيوية والأخروية؛ لكنه لن يحظى بالاتصال النهائى بالله إلا في الحياة الدينية.

يمتد الطريق الدنيوي عبر الفضائل الأصلية الأربع، التي استقاها توماس من أفلاطون. هذه الفضائل هي الاعتدال والعدالة والشجاعة والفطنة، التي يسميها أيضا «الفضائل المفصلية». يجب أن تستكمل هذه الفضائل في الطريق الديني من خلال «الفضائل التعبدية» وهي الإيمان والحب والأمل. تحتل العلاقة بالآخرين مركز الصدارة في الفضائل الدنيوية؛ أما في الفضائل التعبدية الدينية فتحتل العلاقة بالله مركز الصدارة. تصف الفضائل الأولى مجال الفطنة والثانية مجال الحكمة. تتبوأ الفطنة أيضا - في رأي توماس - مكانها كموقف أخلاقي قيم، ولايتم رفضها على أنها إلهاء عن العقيدة. فالحكمة تبْنِى على الفطنة عند توماس. إن المثل الأعلى في الحياة في علم الأخلاق الإغريقي الروماني سيصير الآن في رونقه الديني الجديد نظام حياة مسيحية حقيقي.

أما مسألة بأي طريقة حياة تعبر الحياة السعيدة عن نفسها، فقد أجابت فلسفة العصور القديمة غالبا بنوعين متناقضين مع بعضهما هما: الحياة

العاملة النشطة والحياة المنزوية الموقوفة على التأمل. أيضا هنا يسترشد توماس بالرائدين الإغريقيين أفلاطون وأرسطو، اللذين أكد كل منهما التأمل الفلسفي باعتباره أسمى طريقة حياة. تستطيع الحكمة أن تزدهر وتتفتح في الحياة التأملية فقط، أو كما يسميها توماس الحياة «المتبصرة» وبذلك تزدهر العلاقة مع الله؛ لأنه هنا فقط قد أضيفت إلى الجزء الأهم؛ أي الجزء العقلي للإنسان قيمته ونظامه. لقد احتل التأمل الديني مكان التأمل العقلي الخالص عند توماس.

إننا نرى معالم فكر العصور القديمة في كل صفحات كتاب «مجمل علم اللاهوت» أوضح من معالم العصر الجديد. تعتبر نظرية توماس الأكويني بعيدة جدا عن متعصبي فجر المسيحية، الذين حاربوا بإلههم المصلوب الفلسفة العقلية الهيلينية. ففي رأيهم أن صورة المسيح قد تم رسمها على ملامح الحكيم في العصور القديمة، وأن إلهه قد قبل العقل الكوني للفلسفة الإغريقية القديمة.

لقد توفى توماس في ٧ آذار (مارس) عام ١٢٧٤م وهو في طريقه إلى ليون لحضور اجتماع المجلس الملي. بعد مرور خمسين عاما إلا قليلا، أعلن البابا قداسته عام ١٣٢٣م. بينما كتب أخرى كثيرة ورائدة في الفلسفة صبت عليها الكنيسة غضبها، وتم وضعها في قائمة الكتب الممنوعة، أخذ «مجمل علم اللاهوت» بالضبط المسار المعكوس. فقد تمت في القرن السادس ترقية توماس إلى درجة مدرس الكنيسة، وفي عام ١٨٧٩م أعلن البابا ليو الثالث عشر تحويل «مذهب توماس» إلى «فلسفة رسمية» للكنيسة الكاثوليكية.

وصل كتاب «مجمل علم اللاهوت» في العصور الوسطى إلى ذروة علم اللاهوت. فقد قدم صورة العالم للكوميديا الإلهية لدانتي، كما قدم أيضا مشروع تجديد علم اللاهوت بواسطة الأسباني فرانسيسكو سواريتس في

القرن السادس عشر. لكن حاول أيضا في القرن العشرين «التوماسيون الجدد» مثل جاك ماريتاين أو يوسف بيبر أن يطوروا فلسفة تستلهم الدين بعد توماس. يعتبر كتاب «وجود نهائي وخالد» للفيلسوفة إديت شتاين، التي قتلت في أوشفيتز من أهم نتائج هذه الجهود في عصر الحداثة.

غير أن «مجمل علم اللاهوت» لا يعتبر إطلاقا شهادة فقط على المحاولة المتجددة دائما أبدا على إعطاء القناعات الدينية صورة فلسفية. بل إنه ينتمي إلى الأعمال العظيمة، التي بدأ العقل بها في الاستحواذ على المبادئ الدينية؛ ليتحرر في النهاية منها إبان التنوير في القرن الثامن عشر. فقد شغلت موضوعات مثل إمكانية البرهان على وجود الله وخلود الروح وحرية الإرادة مفكرين من أمثال ديكارت وسبينوزا ولايبنيتز أو كانت.

تتمتع كاتدرائيات العصور الوسطى بسبب تصميمها الهندسي والجمالي بتقدير أولئك الذين فقدت العقيدة المسيحية عندهم قدرتها العقائدية الملزمة، وأيضا بتقدير أولئك الذين ألهمتهم سلفا هذه القدرة. حتى بيت الله الفلسفي لتوماس الأكويني، الذي ترك العقل فيه معالم بالغة الكثرة، ظل مكانا للباحثين عن الكنوز والنفائس الفلسفية.

الطبعات:

THOMAS VON AQUINO: Summe der Theologie. 3 Bde. Zusammengefasst, eingeleitet und erläutert von Josef Bernhart. Stuttgart: Kröner 1985.

نظرة على حدود التفكير

نيكولاوس فون كوويس:
الجهل العارف (١٤٤٠م)

سوف يصعب على أناس، تم إيصالهم إلى أقصى حدود تجربة مّا، أن يصفوا بوسائل التعبير المفهومة لنا ما انفتح خلف هذه الحدود. إن ما سيقولونه لنا سوف يتخذ صورة متناقضة أو أقرب ما تكون إلى الشكل السلبي. لقد اصطدم الرسام الروسى كازيمير ماليفيتس أثناء بحثه عن الصورة الكاملة بـ «آحادية اللون»؛ أي بإلغاء أي تعدد للألون، فرسم «مربعا أبيض على مساحة بيضاء». وعلى هذا النمط تمضى موسيقى الفنان الإيسلاندى أرفو بيرت مبتعدة عن كل ما يمكن سماعه متجهة إلى السكون. في مذاهب الحكمة الشرقية من لاوتسى حتى بوذا يعتبر «الفراغ» أو «العدم» أسمى صور المعرفة. غير أن الموضوع هنا ليس مطلقا محاولة تضييق إمكانياتنا المعرفية والإدراكية. إن العكس هو الصحيح. فبتوجيه النظر إلى الأشكال غير المحددة وإلى الفراغ أو إلى العدم ستنفتح لمعارفنا غالبا فضاءات جديدة تماما، لم تكتشف بعد.

حتى في الفلسفة، التي استحقت أن تمثل أعلى صور المعرفة زمنا طويلا، نجد أن مفكرين قد ظهروا بالنظرية المستفزة القائلة بأن المعرفة الحقة تكمن في الوعي بالجهل. يعتبر سقراط ـ أحد أعظم رواد الفلسفة

الإغريقية – أشهر هؤلاء، والذي اشتهر بالجملة التالية «إنى أعرف أننى لا أعرف شيئا». وأضاف إليها الفيلسوف المحب لسقراط كارل بوبر في القرن العشرين قوله: «ولا حتى هذا». لكن بقى للكاردينال الألماني نيكولاوس فون كوويس أن يلفت الأنظار إليه في تاريخ الفلسفة بكتاب عن الجهل. كما هو معتاد في تراث فلسفة العصور الوسطى يجعل موضوع «الله» وعلاقته بالعالم وبالإنسان محور كتابه. لكن مع ذلك يشير نيكولاوس في عنوان أهم مؤلفاته «الجهل العارف» هذا إلى الإجابة التي تبدو متناقضة، والتي أجاب بها على سؤال معرفة الله الممكنة.

يظل الله عنده دائما خارج البناء، الذي يستطيع العقل الإنساني إقامته. وتعتبر معرفة الله في الحقيقة هي معرفة الجهل: «كلما صار الإنسان أكثر علما» حسبما يذكر نيكولاوس في الفصل الأول من كتابه «كلما زاد علمه بجهله». أما «الجهل العارف» فإنه يحرك المعرفة بالله إلى بُعْد لا يمكن الوصول إليه؛ لكن النظر خلف حدود التفكير يوسع في نفس الوقت أفق نظرتنا إلى العالم. فالعالم ـ على خلاف ما هو عند فلاسفة علم اللاهوت في القرون الوسطى ـ لم يعد يعتبر عند نيكولاوس كونا يمكن أن يحيط به البصر أو الفكر. فالكون كصورة من الله يعتبر بذاته غير محدود ويقدم للطموح المعرفي الإنساني فضاءا لا نهائيا. بذلك يقيم كتاب «الجهل العارف» العلاقة بين الله والعالم والإنسان على أساس جديد تماما.

لقد انتشرت في كل مكان رؤية جديدة للعالم في أوربا في القرن الخامس عشر. فقد رسخ كل من إحياء الآداب القديمة والنهضة قدميهما في إيطاليا، التي كانت في هذا الوقت أكثر دول أوربا تقدما، قبل ذلك بمائة عام. أدى التوجه إلى عالم الخبرة ودراسة مصادر العصور القديمة إلى تأسيس العلم من جديد. لقد بدأت هذه التغيرات الثقافية الضخمة في الانتشار شمال جبال الألب ببطء كبير. لكن ليس لهذا السبب تحتم على نيكولاوس أن

يقطع طريقا طويلا. فباعتبار منبته كريفى ألمانى وطبقته البسيطة لم يكن من البديهي أن يشارك في حركات عصره الإصلاحية والتعليمية العظيمة.

أما عن أنه استطاع أن يدرس؛ فهو مدين بالفضل في ذلك لوالده يوهان كريفتز، الذي نجح في أن يصير من أهل اليسار الفائق كتاجر في القرية الصغيرة كوويس، التي تقع في منتصف نهر الموزيل بين مدينتى ترير وكوبلينز. تعنى كلمة «كريفتز» «Kryffts» «سرطانا»، وهي الكلمة التي اتخذها ابنه نيكولاوس، الذي اشتهر فيما بعد، شعارا ورمزا للعائلة. لقد امتلك يوهان كريفتز سفينة خاصة، استطاع أن ينقل بها بضاعته بطرق المواصلات الهامة في ذلك الوقت؛ التي هي الأنهار حتى هولاندا أو إلى أعالى نهر الراين حتى بازل. أتاح له ثراؤه أن يرسل ابنه نيكولاوس، المولود عام ١٤٠١ م، في سن الخامسة عشر إلى جامعة هايديلبيرج الفتية.

كان التدريس في جامعة هايديلبيرج يمضى على هدى علم اللاهوت، وكان يتم تفسير التعاليم المسيحية على مبادئ فلسفة أرسطو. لقد كان الله يعتبر العلة الأولى لكل حدث وفي نفس الوقت الغاية الأسمى والنهائية، التي اتجه نظام العالم إليها. إنه موجود على قمة تدرج تراتبى، لكل الأشياء فيه مكانها المحدد؛ سواء كان ذلك في الطبيعة أو في المجتمع. في نظام العالم هذا المرتب على الصورة الأرستقراطية كان الله يعتبر مثل الأمير الحاكم بالنسبة لجماعة المحكومين. ولأن تصور الله كان هو أنه روح خالصة وتصور العالم كان على أنه كون محدود، لم يكن يتمتع من أراد أن يزداد علما في إلمامه بالدنيا عن طريق البحث التجريبي إلا بمكانة ضئيلة. فمن أراد أن يعرف شيئا عن الدنيا والعالم لا ينبغي عليه أن يلاحظ ويجرب؛ وإنما يجب عليه أن يقرأ الكتب المقدسة.

عندما انتقل نيكولاوس إلى جامعة بادْوَا، وجد هناك مناخا عقليا مغايرا تماما. لقد وجد نفسه آنئذ في أحد المراكز الثقافية للعصر الجديد. اتجه

الإنسان هنا في كل مجالات العلم إلى الاكتشافات الجديدة. فلو كان موضوع البحث نصوصا، فالإنسان يبحث المصادر. أما لو كان الموضوع هو الطبيعة، فيقوم الإنسان بتجارب. فقد رصد علماء الفلك أجراما سماوية جديدة. أما الأطباء فقد بحثوا في علم تشريح الإنسان، وبحث المهندسون المعماريون استاتيكا الآثار المعمارية للعصور القديمة، وبحث علماء الاقتصاد تطور الاقتصاد المالى. المهم أن علم الرياضيات ارتقى إلى علم أساس له الصدارة في عصر بدأ يسود فيه الاقتناع بأن كل معرفة با لدنيا والعا لم تعتمد على أساس القياس والحساب. وبذلك تعتبر العلوم الطبيعية التجريبية الحديثة قد ظهرت هنا إلى الوجود.

لقد ساد هنا أيضا تفتح عقلي في الموقف من تدرج الرتب في الكنيسة والدولة. فقد نوقشت بقوة قضية تبرير السلطة البابوية والدنيوية قبل عصر الإصلاح الديني بمائة عام. كما نادى ابن هذه المدينة مارسيليوس فون بادْوَا في القرن الرابع عشر بنظرية ثورية؛ هي أن كل المواطنين متساوون أمام القانون وأن الحكم السياسي يجب أن يرتكز على موافقة المواطنين. لقد عوقب مارسيليوس على نظرياته بالحرمان الكنسي؛ لكن فلسفته واصلت تأثيرها في زمن دار فيه جدال ونزاع حاد حول إصلاح الكنيسة وحول الحكم الديني والدنيوي.

لقد نال نيكولاوس في بادْوَا تعليما شاملا وحصل على محفزات صاغت تفكيره المستقبلى بصورة شاملة. قدمت له معارفه بالرياضيات خصوصا لغة عقلية وفي نفس الوقت صالحة للاستخدام الرمزى، استطاع أن يعبر بها عن اهتماماته الفلسفية. صحيح أنه كان مما لا شك فيه عنده أن الفلسفة الحقة تظل في خدمة علم اللاهوت، وأنها يجب أن تدعم العقيدة المسيحية بالحجج والبراهين العقلية. لكن اتجاهه إلى المصادر الإغريقية والرومانية وانفتاحه تجاه التطورات العلمية الجديدة جعلاه يصير مفكرا

لعصر الإحياء والنهضة.

لقد كون نيكولاوس شبكة علاقات اجتماعية في بادْوَا أفادته إلى أقصى حد في حياته الوظيفية فيما بعد. كانت صداقته لجويليانو سيزاريني ذات أهمية خاصة، الذي ينتمي إلى أسرة رومانية نبيلة عريقة، وكان يدرس في بادْوَا كأستاذ، عندما بدأ نيكولاوس دراسته هناك. ككاردينال لم يتعد الثامنة والعشرين من عمره، صار سيزاريني، الأكبر بعدة أعوام فقط، أحد أهم دبلوماسيي الكرسي البابوي وفي نفس الوقت مرشدا للألماني الشاب. كانت رتبة الكاردينال، التي سينالها نيكولاوس في مرحلة لاحقة من حياته، تعادل رتبه الأمير، وكانت مرتبطة بمهام سياسية وإدارية، كما كانت مرتبطة أيضا بالتأثير الملائم. لقد أصبح سيزاريني كلا الأمرين بالنسبة لنيكولاوس: ملهما فلسفيا ومشجعا وظيفيا.

كانت بداية السلك الوظيفي داخل الكنيسة؛ لأن المواطن البسيط كان محصورا في أضيق الحدود في عالم يسوده الإقطاع. تمت رسامة نيكولاوس قسيسا وحصل على الدكتوراة وهو في الثانية والعشرين من عمره في تخصص القوانين الكنسية؛ وهو تحضير مثالي في المراتب الكنسية في ذلك الزمان. فالنزاع بين ذوي السلطة الروحية وذوي السلطة الدنيوية، وكذلك النزاع حول النظام الداخلي للكنيسة كانا على أشدهما.

بدأ نيكولاوس يضع حياته التي لا تكف عن الحركة، المنهكة بدنيا، دائمة الانتقال من مكان إلى آخر، في خدمة السلطة الروحية. لقد نشأت مؤلفاته الفلسفية في فترات الراحة القليلة. إنه عاد في البداية إلى ألمانيا وتولى وظيفة عند سيد موطنه أسقف ترير.

شارك نيكولاوس بتكليف من الأسقف أيضا في واحد من أهم الأحداث السياسية الكنسية في القرن الخامس عشر الميلادي؛ وهو المجلس الملي بمدينة بازل، والذي بدأ في عام ١٤٣١م ولم ينته إلا عام ١٤٤٩م. لقد كان

موضوع المجلس الملي هو النزاع بين ممثلي التيار المحافظ، الذين أرادوا أن يوسعوا ويزيدوا من سلطات البابا، وممثلي الجناح الإصلاحي ممن يسمون «المجمعيون المِلّيون»، الذين طالبوا بسيادة المنهج الديمقراطي في الكنيسة. هنا نجح القس الألماني في الانطلاقِ كمثقف. فقد ألف عام ١٤٣٣م أول عمل كبير له كان في مناصرة المجمعيين الملّيين عن الوحدة داخل الكنيسة الكاثوليكية.

تحركت قضية «الوحدة» عند نيكولاوس بصورة متزايدة حتى أضحت في مركز تفكيره. لقد كانت قضية كنسية سياسية؛ لكنها تأصلت وتحولت إلى قضية فلسفية: أهناك حقيقة، امكن فيها حل التناقضات، التي تعارضت الأقوال فيها عن الله والعالم دائما أبدا ؟

بينما ظل في هذه المسألة طيلة حياته مصرا على المبدأ؛ إلا أنه غير موقفه الكنسي السياسي عام ١٤٣٧م. فقد انتقل هو وصديقه جويليانو سيزاريني إلى الجانب المناصر للبابا؛ وهو تغير أفاد ترقيه الوظيفي؛ لكنه أضر بمصداقيته عند أعضاء المجمع المليّ بصورة كبيرة. تدور التخمينات والتهكنات عما إذا كان المال البابوي قد لعب دورا في ذلك التحول. كانت إحدى نتائج هذا التحول، أن البابا جعله عضوا في وفد أبحر بالسفينة في تموز (يوليو) عام ١٤٣٧م إلى القسطنطينية، ليأتي بالقيصر البيزنطي مع كل حاشيته بهدف إعادة توحيد الكنيستين الشرقية والغربية معا.

لقد أتاحت الرحلة إلى القسطنطينية لنيكولاوس فترة راحة خلاقة لعدة شهور، نشأت فيها - بإلهام من حوارات ومناقشات - الفكرة الأساس لأهم مؤلفاته «الجهل العارف». كان محور الكتاب مرة أخرى موضوع «الوحدة». فالوحدة كتخطي للتعدد كانت موضوعا فلسفيا قديما؛ بالأخص في تراث الفلسفة الأفلاطونية، التي تواصل تطويرها في الأفلاطونية الحديثة أواخر العصور القديمة إلى صورة التصوف الفلسفي. كان عالم «الأفكار» عند

أفلاطون هو عالم الصور المثالية التي لا تتغير كحقيقة خالصة يقابل ويناقض عالم الإدراك الحسي المتغير المتبدل دائما. وصل عالم الأفكار إلى قمته في «فكرة الخير» كجوهر للحق والخير والجمال.

استقى أفلوطين، مؤسس الأفلاطونية الحديثة، من ذلك مبدأ الحقيقة الأعلى «للواحد» كأصل وهدف عقلي ثابت لكل الحقائق. لم يعد يمكن إدراك وفهم الواحد عند أفلوطين باللغة والعقل؛ وإنما فقط من خلال الرؤية الصوفية. أما أتباع الأفلاطونية الحديثة في أواخر العصور القديمة وفي أوائل العصور الوسطى؛ مثل بوتييوس أو المتصوف الذي لم تعرف شخصيته حتى اليوم، الذي سمى نفسه د يونيسيوس آريوباجيتا، فقد فهموا وحددوا هذا الواحد بالإله المسيحي. صحيح أنه قد سادت في منتصف العصور الوسطى جهود المصالحة بين العقيدة والعقل؛ لكن الله في التصور الصوفي كمبدأ للوحدانية خارج كل معرفة عقلية ظل أيضا باقيا. كان لكل من الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون، الذي يستشهد نيكولاوس من كتاباته تحت اسم «Rabby Salomon»، والراهب الدومينيكاني المعاقب من الكنيسة مايستر إيكارد تأثير كبير عليه.

لقد قويت تأثيرات الأفلاطونية الحديثة الصوفية هذه من خلال الالتقاء بالفيلسوف البيزنطي أفليتون. كان أفليتون ضمن حاشية القيصر البيزنطي، والذي كان ـ بمصاحبة الوفد البابوي ـ مسافرا من القسطنطينية إلى إيطاليا في المدة من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٤٣٧م حتى شُباط (فبراير) ١٤٣٨م. نظر أفليتون إلى المذاهب المسيحية المختلفة على أنها تنويعات شعبية للحقيقة الواحدة التي لا تتجزأ، التي عبر عنها أفلاطون بفكرته الأسمى عن الخير وأفلوطين بمصطلحه عن الواحد.

هل يستطيع الإنسان أن يجعل هذه الوحدة ممكنة الفهم للعقل الإنساني حتى لو اصطدم العقل واللغة هنا بحدود؟ يرى نيكولاوس فيما بعد في

خطاب إلى جيوليانو سيزاريني أن فكرة «الجهل العارف» قد أتته أثناء «العودة من بلاد الإغريق عن طريق البحر»؛ وهي الرحلة التي التقى خلالها أفليتون. هنا تشكلت أفكاره الأساس؛ وهي أن معرفتنا العقلية تتحرك في شبكة تناقضات متعارضة وتنافرات في المنطق: فعندما يوجد شيء ما؛ إذن لا يمكن أن يكون في نفس الوقت ليس موجودا، وعندما يكون شيء ما مربعا، لا يمكن أن يكون في نفس الوقت دائريا. فعندما نريد أن نقترب من الله، يجب علينا حقا أن نتخطى هذه التناقضات. إن الله هو الوحدانية بمعنى «تزامن»، أي وحدة أو تطابق التناقضات على مستوى أعلى. لكن العلم بهذه الوحدانية مرتبط بالاستغناء عن «علم» بالمفهوم التقليدي: إنه علم الجهل ومعرفته.

لقد كان موضوع الكتاب، الذي بدأ الآن يتشكل، هو بدقة العلاقة بين المعرفة والجهل، وعن إمكانية المعرفة العقلية في الاقتراب من الفكرة المركزية. يستطيع الإنسان التخمين أن نيكولاوس قد دون بداية أفكاره وهو على السفينة. لكن الأمر استغرق عامين للانتهاء من صياغة «النظرية البديعة للجهل»، كما ذكر فيما بعد في كتابه.

استغرق العمل اليومي في خدمة الكرسي البابوي القسم الأكبر من وقته. بعد أن وقعت الكنيستان الشرقية والغربية على وثيقة اتحادهما في اجتماع مجلس ملى الوحدة عام ١٤٣٩م بمدينة فلورنسا، تم إيفاد نيكولاوس من الكرسي البابوي إلى ألمانيا مرة أخرى ليغري الأمراء بالانضمام إلى صف البابا. لقد توثقت إقامته في مدن من بينها ماينز وفرانكفورت ولاهنشتاين وكوبلنز. فقط في بداية عام ١٤٤٠م تمكن من أن يأوي إلى موطنه كوويس لعدة أسابيع، حيث أنهى بجهد مركز مخطوطة كتابه في الثاني عشر من شُباط (فبراير). أهدى نيكولاوس كتابه لأهم أصدقائه ومرشده ومحاوره جويليانو سيزاريني «الأب المبجل المحبوب من الله، السيد يوليان النبيل،

كاردينال الكرسي الرسولي المقدس، واستاذه المحترم».

يشير العنوان «الجهل العارف» إلى ما يأتي: يتناول الكتاب نوعا خاصا من «الجهل». إنه الجهل بالله كتوحيد لكل التناقضات في العالم. لكن بتعرفنا على سبب هذا الجهل، وبفهمنا لحدود قدراتنا المعرفية، يصير هذا الجهل جهلا واعيا «عارفا»، ويصبح جهلا مرتبطا بمعرفة جديدة.

يتكون «الجهل العارف» من ثلاثة أجزاء. يتناول الجزء الأول ـ المقروء أكثر ـ الله على أنه الوحدانية «التي تتطابق فيها التناقضات». أما الجزء الثاني فيدرس الكون، والثالث يبحث دور عيسى المسيح كحلقة وصل بين الله والعالم والإنسان. وعلى وجه الإجمال فإن الموضوع المركزى للجزء الأول غيبى وللثاني كوني وللثالث لاهوتي.

عندما يتوقف كل من الحديث وإقامة البراهين العقلية على وجود الواحدنية الأسمى، حينئذ يجب على الإنسان أن يعود إلى طرق التعبير المجازية أو الرمزية. يستخدم نيكولاوس لهذا الغرض لغة الرياضيات المألوفة له. متبعا لفكرة ترجع إلى الفلسفة الإغريقية المبكرة للفيثاغورثيين، يفترض أنه يوجد ارتباط بين العالم المألوف لنا وبين عالم الله المحجوب عنا، يمكن توضيحها في صورة وبطريقة العلاقات الرياضية. فنيكولاوس مثل كثيرين من معاصرية في فترة إعادة الإحياء والنهضة منبهر بالإنجازات المعرفية للرياضيات، ولذلك فهو مقتنع بأن الرموز الرياضية «بسبب أمانها المؤكد» صالحة لربط المرئي بغير المرئي والدنيوي بالمتسامي.

إن طريقة صياغة نيكولاوس لموضوعه توضح كم هو مدين للرياضيات. فهو يستخدم لغة الكم، ولغة الأحجام، وعلاقات القياس ونسبه. فالموضوع سواء بالنسبة لله أو للكون أو لعيسى المسيح يتعلق بشكل لـ «الحد الأقصى»، لـ «الأعظم» لكل منهم. إن الله هو الحد الأقصى تجاه كل ما هو موجود، والكون هو الحد الأقصى تجاه كل الأشياء المنفردة في العالم،

وكذلك عيسى المسيح كإله وإنسان في آن واحد يعتبر نوعا خاصا من الحد الأقصى. وعلى ذلك فالأسئلة التي يتحتم توضيحها هي: أي نوع خاص من الحد الأقصى يمثل الله؟ وأى حد أقصى يمثل العالم؟ وأى حد أقصى يمثل عيسى المسيح؟

يعتبر الله عند نيكولاوس الأعظم مطلقا ونهائيا، الذي يتجاوز كل التناسبات والنسب. إن محاولة تثبيته بقيمة قصوى سواء في النهاية العليا أو في النهاية السفلى للمقياس العددى ستصطدم دائما بحدود؛ لأن كل ما يسمى عددا ذا قيمة قصوى يمكن أن يتم دائما تجاوزه؛ من حيث أنه يمكن تحديد مقداره؛ بأن يضيف الإنسان إليه عددا آخر متناهيا مثل واحد. يستطيع الإنسان أن يستخدم نفس الحسبة عندما يبحث الإنسان عن الحد الأقصى في الاتجاه الآخر؛ أي ما يسمى العدد المتناهى الصغر. فحتى هذا عندما يتم فهمه كعدد، يمكن أن يتم تصوره بعد ذلك دائما أصغر من خلال الطرح.

فرمز الله كحد أقصى هو عدد؛ لا يعتبر في الحقيقة عددا صحيحا؛ لأننا لا نستطيع أن نحسب به كما نحسب بعدد معتاد: إنه اللانهائي. وعلى ذلك يظل اللانهائي. دائما هو اللانهائي؛ حتى لو جمعنا عليه عددا متناهيا. فلا يوجد لانهائي زائد واحد. وكما أن اللانهائي حجم يتجه إليه صف الأعداد، دون أن يدركه منذ الأبد، فإن الله هو الحد الأقصى، الذي يتجه إليه كل شيء في العالم، دون أن يفهمه. الله هو قياس كل شيء، وهذا القياس نفسه لا يمكن قياسه؛ لأن ـ كما يقول نيكولاوس ـ «القياس والمُقَاس رغم كل التقارب يظلان دائما مختلفين». يستطيع الإنسان أن يشير إليه رمزيا فقط.

إن الرموز الهندسية لله هي أيضا الكرة والدائرة. فالدائرة تتناسب بشكل قياسى مع المضلعات مثل تناسب الله مع العالم المفهوم. تعتبر الدائرة

هي تحقق المضلع اللانهائي، الذي لم يتم الوصول إليه أبدا، مهما أضفنا أيضا وبصورة دائمة من زوايا كثيرة؛ مثلما نستطيع أن نزيد معرفتنا بالعالم بصورة لا نهائية، دون أن نصل منذ الأبد إلى معرفة الله. يظل الإنسان أسير تفكير المضلعات. فهو يفهم الحقيقة دائما على أنها قيمة تقريبية فقط. إننا نمسك بمعرفة الله دائما ـ هكذا يكتب نيكولاوس ـ لكن فقط «بطريقة عدم الإمساك بذلك».

أيضا عندما نتحدث عن الله على أنه «وحدانية»، يجب علينا أن ننسى فهمنا العادى لكلمة «وحدانية». ليس هناك مثال واحد واقعي لوحدانية يستطيع أن يعبر عن ما هو الله حقيقة. وعلى هذا ترى العقلانية البشرية في مصطلحات مثل «وحدانية» و«اختلاف» تناقضات. غير أن الله ينتمى إلى مجال للحقيقة، تتطابق فيه كل الاختلافات والتناقضات ولم يعد لها فيه معنى لغويا يمكن فهمه. إن الله دائما خارج ما يستطيع فهمنا إدراكه، إنه وحدانية لا يمكن إدراكها؛ فهي مكونة من وحدانية واختلاف ومن وجود ولا وجود. «حتى لو بدا الأمر» كما يقول نيكولاوس «كما لو أن «وحدانية» اقترب نوعا ما من اسم الأكبر، فسيظل الله على هذا، الذي هو مضمون الأكبر ذاته، بعيدا بعدا لانهائيا عن الإسم الحقيقي للأكبر».

إن الله هو «كل ما يمكن أن يكون» تعبير اقترب به نيكولاوس من مذهب وحدة الوجود؛ وهو نظرة فلسفية، يتحد فيها الله والعالم معا. إلا أن الله... يعتبر بهذا المعنى شاملا، حتى أنه يحيط في وحدانيته أيضا بما يبدو لعقلانيتنا متناقضا ومتنافرا. كل التقديرات والصفات، التي نستطيع أن نصفه بها، تنطبق عليه وفي نفس الوقت أيضا لا تنطبق. فاللغة والمنطق يدوران على الفاضى، عندما يريدان تقدير الله. يرفض نيكولاوس علم اللاهوت، الذي لا يراعي ذلك ويستغرق وقته ويتمسك بحقه في قدرته على فهم الله وتوضيح صفاته. يستطيع مثل هذا اللاهوت «الإيجابي» أن

يكون وسيلة مساعدة مؤقتة فقط؛ للوصول إلى اللاهوت الحقيقي؛ ألا وهو «السلبي»، الذي يدرس ويعلم «الجهل المقدس» بالله و«ما لا يستطاع التعبير عنه» في مجال معرفة الله.

يعتبر اللاهوت السلبي لاهوت نفى. إنه يتشكك في كل ما نقوله عن الله. فعندما نريد حقا أن نعرف شيئا عن الله، يجب علينا حينئذ أن نتخطى مجال المعرفة العقلية. يرى نيكولاوس إمكانية لذلك في المعرفة الحدسية الصوفية، التي يصنعها بمساعدة الصورة البيانية للظلمة والنور، ولها تراث ممتد في تاريخ التصوف الفلسفي؛ إذ تبدأ بأفلاطون. إنها معرفة ـ كما يقول نيكولاوس ـ «تسطع لديها الحقيقة اليقينية في عتمة جهلنا في صورة اللاإدراك». إذن فاللامعرفة العقلية يتم التغلب عليها في «الكشف» اللاعقلاني.

لقد كان علم الكونيات عند نيكولاوس؛ أي نظريته عن الكون أمرا مستفزا لمعاصريه مثلما كانت نظريته عن عدم إمكانية معرفة الله عقليا. فالعالم كانعكاس لصورة الله فقد محدوديته وصار الآن أيضا لا نهائيا. إننا في محاولتنا جعل العالم «قابلا للقياس» لن نستطيع أبدا أن نصل إلى نهاية. لا توجد معرفة «نهائية» للعالم؛ وإنما توجد دائما مقاربات فقط. يفرق نيكولاوس بالطبع بين لانهائية الله ولانهائية العالم، التي هي لانهائية نسبية أو مقيدة. فبينما يظل الله خارج أي إمكانية للقياس والإحصاء، وبذلك يعتبر لانهائيا مطلقا، يعتبر العالم في ذلك لانهائيا مقيدا؛ إذ أننا لن نستطيع الإحاطة بكمية الأشياء. فلا نهائية الله المطلقة تنعكس بصورة رمزية في اللانهائية النسبية للعالم.

يعتبر الكون أيضا نوعا ما من الحد الأقصى؛ لكنه حد أقصى محدود بالتنوع وبالأشياء الفردية الكثيرة، التي يتجمع منها العالم. فلا يوجد كون على أنه وحدانية مستقلة عن الأشياء الكثيرة. أيضا الأنواع والأصناف،

التي نقسم العالم إليها، لا تنجز وحدانية بين الأشياء؛ إذ أن كل شيء وحيد يمثل فردا، وكل فرس يعتبر مختلفا عن أي فرس آخر. فالنقاش الحاد، الذي دار في العصور الوسطى، حول إذا ما كان ينبغي أن تكون الصدارة في رؤيتنا للحقيقة للعام أم للخاص، قد تم حسمها عند نيكولاوس لصالح الخاص. لقد لفت بذلك الأنظار لتنوع العالم، وأبرز أهمية الملاحظة والبحث العلمي والتجريبي. إن الله بجلاله قد مهد الطريق بهذا النوع من البحث: «فالله ـ كما يقول نيكولاوس ـ قد استخدم في خلقه للعالم علم الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، وهي العلوم والفنون التي نطبقها نحن أيضا؛ عندما نبحث العلاقات النسبية للأشياء والعناصر والحركات». وبعبارة أخرى: لقد منح الله الإنسان الرياضيات والموسيقى وعلم الفلك؛ حتى يستطيع أن يفهم بها خطة بناء الكون وخلقه.

لقد توصل نيكولاوس من خلال الحجج والبراهين الفلسفية وحدها إلى نتائج سبقت ما تلاه من معارف العلوم الطبيعية: لم يعد للكون عنده محور جغرافي. محوره الحقيقي هو الله الموجود في كل مكان. لم تعد هناك أيضا ضواح وأطراف للعالم. الأرض كوكب متحرك في مكان ما في الفضاء. لكنها لا تفقد بذلك صياغتها الإلهية ونبلها؛ لأن «شكلها نبيل وكروي»، تذكر من خلاله بكمال الله. لا تعتبر الأرض كروية تماما بالطبع. إنه كون يذكر بالله في كل مكان، ويحتوى في نفس الوقت على إمكانيات غير محدودة. وعلى هذا يرى نيكولاوس أيضا إمكانية وجود سكان لكواكب وطبقات الكون الأخرى.

رغم كل التأملات الثورية، التي أبداها نيكولاوس، لا يصح أن ينسى الإنسان أنه كان رجل دين مقتنعا وراسخ القدمين في علم العقيدة الكنسي. عندما يطرح في هذا الجزء الثالث من كتاب «الجهل العارف» تأملات حول دور عيسى المسيح في العلاقة بين الله والإنسان؛ فإن لذلك أسبابا لاهوتية

قبل كل شيء: لقد كان يتحتم تدعيم نظرية أن عيسى ابن الله يعتبر في نفس الوقت إلها وإنسانا بالحجج والبراهين.

تقدم لغة كتاب «الجهل العارف» ذلك كما يلي: يجب أن يكون عيسى المسيح حدا أقصى وحدا مقيدا في آن واحد. أما عن أن هذا نمط تفكير صعب للغاية، فقد كان نيكولاوس واعيا تماما بهذه الحقيقة. عندما نتصور حدا أقصى داخل نوع محدد مثل نوع الخيول؛ فإنه يجب ـ طبقا لبراهين نيكولاوس وحججه ـ أن يمتلك هذا الفرس كل صفات وخصائص النوع في كمالها. سيكون بذلك من الآن فصاعدا جزءا من العالم، ومن ثم كبرا مقيدا، لكن سيكون له أيضا شيء ما من الوحدانية المطلقة، التي هي لله فقط. فلنتصور الآن شيئا في العالم يعتبر الحد الأقصى لكل الأشياء الممكنة، ومن ثَمَّ يشتمل على جميع خصائص وصفات كل الأشياء في كمالها. أن هذا لا يمكن أن يكون إلا نسخة للنوع الكامل؛ ومن ثَمَّ إنسانا. ذلك لأن الإنسان يعتبر شيئا يشبه العالم الأصغر للعالم؛ فهو يحتوى على المادة كما يحتوى أيضا على الروح، ويشتمل على الشهوة كما يشتمل أيضا على العقل. هذا الإنسان الكامل، الذي يعتبر عند الإنسان مقياس كل الأشياء، سيكون بخصائصه المطلقة ابن البشر وابن الله في آن واحد. بهذه الطريقة وجدت الإنسانية في عيسى المسيح وحدانيتها المستدل عليها بالله.

يعود نيكولاوس في نهاية الكتاب مرة أخرى إلى الموضوع، الذي شغله طول حياته كمهتم بسياسة الكنيسة وهو وحدة الكنيسة. إنها تجد سببها فقط في «وحدة الطبائع في المسيح». بنظرة لا تخلو من الشزر إلى مجمع ملى الوحدة بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية، وقبل مائة عام من انقسام الكنيسة الجديد في عصر الإصلاح طالب بالآتي: «توحيد الكنيسة هو أعظم وحدة كنسية».

كان نيكولاوس فون كوويس ـ مثل المحدثين من فناني ومفكري الرفض والفراغ وانعدام الشكل ـ مجددا في الأساس وطليعيا، أفزع وأذهل معاصريه في أول الأمر. لكن مفهومه عن الله وأيضا رؤيته للعالم تركا آثارا عميقة في تاريخ الفلسفة. فقد وجدت نظرية لانهائية العالم وعدم إمكانية تصور الله مدخلا لها في أعمال جيوردانو برونو، الذي مات لذلك على كوم حطب. أما عن أن التناقضات، التي يشتبك معها العقل الإنساني لا تستطيع أن تنفك عنه، فقد عادت مرة أخرى فيما يسمى «نظرية تناقض الجمل» في كتاب «نقد العقل الخالص» لإيمانويل كانْت. لكن على النقيض من نيكولاوس أحجم كانْت عن أن يستنتج من ذلك مفهوما لله.

لقد كان لمفهوم الله... مكانا ملحوظا في المذهب المثالي الألماني أيضا. تحولت «الوحدانية من الوحدة والاختلاف» إلى نمط وتفكير ذي شأن في جدلية هيجيل. فمن إله اللاهوت.... وضع هيجيل قانون التطور، الذي ساد عقل العالم به في التاريخ الإنساني.

لكن المثمر قبل كل شيء كان مشروع طرح موضوع حدود القدرة المعرفية عند الإنسان في قلب النقاش الفلسفي. إن الاعتراف بالجهل، ومن ثم فإن التواضع العقلي والثقافي لا يغلق العالم أمام الإنسان؛ وإنما سيمكن فقط من تملكه المنتج، وهذا هو ميراث «الجهل العارف» الذي يمتد في الحاضر.

إن الاعتراف بالجهل، ومن ثم فإن التواضع العقلي والثقافي لا يغلق العالم أمام الإنسان؛ وإنما سيمكن فقط من تملكه المنتج، وهذا هو ميراث «الجهل العارف» الذي يمتد في الحاضر.

الطبعات:

NICOLAI DE CUSA: De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit. Lateinisch-Deutsch. 3. Bände. Buch I und II

übersetzt und herausgegeben von Paul Wilpert. Buch III übersetzt und herausgegeben von Hans Gerhard Senger. Hamburg: Meiner 1964–1977.

الدولة كرجل قوي

توماس هوبس: عملاق البحر (١٦٥١م)

يحرس مواطنو الدول الغربية حرياتهم الفردية بانتباه، ويكون رد فعلهم الدفاع والتشكك؛ عندما تحاول الدولة توسيع سلطاتها أو التدخل في هذه الحريات. إلا أنه في أجزاء أخرى من العالم، حيث يسود حق الأقوى والفساد والجريمة، يكون المواطنون أقرب ما يكونون إلى أن ينتظروا من الدولة أن يكون تواجدها ظاهرا بشكل أقوى، وأن تؤمن الحقوق، وتحمي المواطنين من التعسف والعنف.

كانت هناك أيضا في غرب أوربا أزمنة الحرب الأهلية والتمرد، التي لم يتمن المواطنون فيها أكثر من سلام تفرضه دولة قوية. كان القرن السابع عشر، الذي عاش فيه الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبس، أحد هذه الأزمنة. في هذا العصر المسمى بعصر «الحروب الدينية»، كانت لا تكاد توجد دولة لم تزعزع أركانها الفتن الطائفية الدامية والنزاعات السياسية.

لقد شهدت فرنسا مقتل هنري الرابع، ذلك الملك الذي أنجز لها سلاما طائفيا عابرا. أما ألمانيا فقد كانت منذ عام ١٦١٨م حتى عام ١٦٤٨م ميدانا لحرب الثلاثين عاما، التي دمر فيها المرتزقة من كل أنحاء أوربا هذه الدولة. وفي انجلترا تصاعدت الأزمة بين المحتجين الخارجين على الكنيسة وبين الإنجيليين، وبين البرلمان والملك عام ١٦٤٢م وتحولت إلى

حرب أهلية أدت إلى استيلاء أوليفر كرومويل على السلطة وإعدام الملك تشالز الأول.

تركت الخبرة بالتمرد والحروب الأهلية وأوضاع الحكم المتغيرة دائما آثارا عميقة في كتاب توماس هوبس الهام «ليفياثان ـ عملاق البحر» عن فلسفة الدولة. فقد أراد مثل أفلاطون في جمهوريته أن يطرح نظاما سياسيا، يتم فيه تأمين السلام والاستقرار. لذلك يطالب بأن يخضع كل المواطنين والجماعات في المجتمع لسلطة الدولة بلا قيد أو شرط. فالدولة وحدها في رأي هوبس هي التي تستطيع أن تحمى المواطن من التعسف.

مثل عملاق البحر ليفياثان، الذي يحكى عنه في نهاية كتاب أيوب من التوراة (العهد القديم) ما يلي: «ليس له مثل على وجه الأرض؛ فهو مخلوق بلا خوف. إنه يواجه كل كائن؛ فهو ملك على كل الحيوانات الأبية»، يجب على الدولة إذن أن تثبت وجودها كسلطة يجب أن يخضع لها الجميع. أما ما يجعل هذا الكتاب عملا أساسا في الفلسفة السياسية للعصر الحديث؛ فهو نوعية تصور هوبس لبنية، ومن ثمّ لتأسيس ونشأة هذه الدولة.

وصَّف نيقولا ماكيافيللي في كتابه المنشور عام ١٥٣٢م «الأمير» السياسة على أنها أداة مدربة لغرض المحافظة على السلطة، وبذلك جعل الرأي المعتاد في العصور الوسطى موضع شك، وهو أن الدولة والسياسة قد وجدتا حيثياتهما في سيادة الله على العالم. رغم أن هوبس حاول تطعيم نظريته ـ بإشارات كثيرة إلى الإنجيل أيضا ـ لاهوتيا؛ إلا أنه في الحقيقة قد أتم الفصل بين الفلسفة السياسية واللاهوت بصورة نهائية. لا تعتبر السياسة فقط عنده إنجازا بشريا خالصا؛ وإنما الدولة نفسها أيضا؛ أي نتيجة عقد اجتماعي واتفاق بين المواطنين. بذلك أصبح هوبس مؤسس ما يسمى «نظرية العقد الاجتماعي» التي يصل تأثيرها إلى العصر الحاضر.

رغم المخاطر التي كانت تحملها العصور غير الآمنة له شخصيا أيضا، فقد استطاع هوبس أن يتحرك خلال جبهات الصراع المتعادية دون أن يصيبه ضرر، ودون أن ينكر قناعاته السياسية. ولد هوبس عام ١٥٨٨م، وهو العام الذي انتصر فيه الأسطول الإنجليزي على الأسطول الأسباني، وتوفى عام ١٦٧٩م عن عمر يعتبر بالنسبة لمعاصرية عمرا انجيليا تقريبا وهو ٩١ عاما، عندما كانت أسرة ستيوارت قد عادت منذ زمن مرة أخرى إلى العرش الإنجليزي. كان ينتمى كابن لقسيس ريفى من غرب انجلترا إلى طبقة اجتماعية، ليس لها مدخل إلى المناصب العليا؛ لكن كانت المؤسسات التعليمية والعلاقات مفتوحة أمامها، التي كان يمكن أن تصل إلى البلاط الملكي. لم يكن من باب الصدفة أن يبرز منها كثير من المثقفين. فهوبس، الذي لمع في سنوات عمره المبكرة من خلال معرفته باللغتين اللاتينية والإغريقية، استطاع أن يدرس في أكسفورد. لقد قال فيما بعد عن هذه الدراسة مستنكرا لها، والتي كانت في بداية القرن السابع عشر بعيدة تماما عن المعارف الجديدة للبحث في الطبيعة: «لقد كانت تهدف إلى تخريج قساوسة مخلصين للدولة». عندما انتهى من دراسته في العشرين من عمره، لم يكن هناك الكثير بعد مما يمكن أن يعرفنا على الفيلسوف هوبس. كان ينبغي أن تمر عقود حتى يظهر بأعماله الفلسفية.

قضى هوبس جزءا من حياته في العمل مربيا في عائلات طبقة النبلاء؛ وهو عمل ترك له وقتا كافيا للدراسة من جانب، ومن جانب آخر أعطاه فرصة كمرافق لمن يشرف عليهم من أبناء البنلاء للقيام برحلات تثقيفية. فقد كان شباب النبلاء الإنجليز يقومون مرة في العمر بما يسمى «الرحلة الكبيرة»، التي كانت عادة تمر عبر فرنسا وإيطاليا وسويسرا، وغالبا ما تستغرق عدة سنوات. لقد قام هوبز بالرحلة الكبيرة مع من كان يشرف عليهم ويرشدهم ثلاث مرات ما بين عام ١٦١٠م و١٦١٣م، وما بين عام

١٦٢٨م و١٦٣٠م، وأخيرا ما بين عام ١٦٣٤م و١٦٣٦م. استفاد هوبس من هذه الإقامات في الخارج بأن نال بواعث ومؤثرات حاسمة لتفكيره.

في إحدى هذه الرحلات أصبح شاهدا على قتل هنري الرابع. نشأت منذ هذه اللحظة على أبعد الفروض عند هوبس قناعة بأن إعدام الحاكم؛ ومن ثَمَّ صاحب العرش، هو بمثابة رفض للنظام القانوني. لذلك ظلت سلطة الحاكم أو صاحب العرش، التي لا يمكن أن تمس، تمثل حجر الزاوية في نظريته.

اكتشف هوبس في رحلته الثانية إلى أوربا عام ١٦٣٠م عناصر إقليدس في باريس، التي تبنى فيها النظريات الرياضية وبالأخص الهندسية بطريقة منطقية؛ انطلاقا من قاعدة أساسية من البديهيات. كان هوبس مثل كثيرين من فلاسفة القرن السابع عشر الميلادي ومنهم ديكارت وسبينوزا منبهرا من البناء التعليمي للهندسة، ونظر إليها بصورة متواصلة على أنها مثل أعلى للفلسفة.

تعرف هوبز أخيرا في رحلته الثانية على فلاسفة وعلماء معاصرين مشهورين، لم يتفق معهم في كل النقاط؛ لكن كان يجمعهم أنهم رفضوا تفسير علم الكلام واللاهوت في العصور الوسطى للطبيعة، الذي يرتكز على أرسطو، والذي تعتبر الطبيعة طبقا له عالما من الغايات والقوى الكامنة. ففي باريس تعرف على مؤسس عقلانية العصر الحديث رينيه ديكارت، وعلى فيلسوف الطبيعة بيير جاسيندي. جدد جاسيندي النظرية التي قال بها في الفلسفة الإغريقية كل من ديموكريت وإبيقور، والتي يتم بها توضيح كل ما يحدث في الطبيعة من خصائص وحركات عن طريق العناصر والمواد الأساسية؛ أي عن طريق الذرات.

تمت المقابلة الأهم عند هوبس عام ١٦٣٦م في فلورنسا، حيث التقى جاليليو جاليلاى، الرائد الأهم للنظرة العلمية الجديدة للعالم. لقد فهم جاليلاى الطبيعة على أنها علاقة تابعة لقوانين علم الميكانيكا، يمكن

وصفها بواسطة رياضيات إقليدس؛ وتبعا لذلك فإن كل ما يحدث له سبب «طبيعي»، ويخضع لقانون الضغط والدفع؛ الفعل ورد الفعل. فكل حركة تخضع لـ«قانون القصور الذاتي»، والذي طبقا له تظل مادة مًّا في سكون أو في حركة متكررة على وتيرة واحدة، إلى أن تؤثر عليها قوى من الخارج. لقد دخل هذا التفسير الهندسي للطبيعة في ازمات متكرر دائما مع الكنيسة؛ لأنه تم التجنى عليه؛ بأنه يروج لصورة للعالم لا يرد فيها الله.

أصبحت ميكانيكا جاليلاى عند هوبز أساس تفكيره الفلسفي. فعندما عاد أخيرا إلى انجلترا، كان مقتنعا بأنه يجب على الإنسان أن ينقل علم ميكانيكا الطبيعة الجديد إلى المجتمع والسياسة. لقد طافت في ذهنه ميكانيكا العالم الاجتماعي، الذي تعتبر فيه العلاقات الاجتماعية بين الناس حركة حتمية للمواد. هذا يعنى أن الدولة أيضا تخضع لقوانين الحركة هذه، وتفهم على أنها نوع من المادة. لذلك لا يتحدث هوبس بالصدفة عن «body politic» «جسم سياسي».

اتخذت فلسفة هوبس السياسية بدايتها بكتاب صغير يستند عنوانه على عناصر إقليدس وهو «Element of Law, Natural and Politic» «عناصر القانون الطبيعي والقانون العام». لقد فرق هنا بين حالتين اجتماعيتين للإنسان هما: «وضع الإنسان في الطبيعة المجردة»، التي يطابقها بالفوضى، ووضع منظم سياسيا، فيه السلطة المطلقة للحاكم. كان أحد مقاصد المؤلف من ذلك التحذير من نتائج العصيان والفوضى. لم تصل «العناصر» إلى جمهور كبير؛ وإنما طبعت طبعة خاصة، وفي عام ١٦٤٠م، عندما تصاعد النقاش في البرلمان الإنجليزي حول سلطات الملك، تم توزيعها على أعضاء البرلمان.

عندما مال ميزان السلطة في نفس العام ناحية المتزمتين بصورة أكثر، قرر هوبس المعروف بإخلاصه للملك أن يغادر انجلترا. لقد خشى بالإضافة إلى

ذلك من أن يتهم بإنكار وجود الله بسبب آرائه في فلسفة الطبيعة، وهو اتهام كان يمكن أن يهدد حياته. عاش عقدا من الزمان في باريس؛ وهي المدينة التي كان يعرفها من خلال رحلاته، وله فيها علاقات. في هذه المدينة نشأ كتاباه الهامان في الفلسفة السياسية؛ وهما الكتاب المؤلف باللاتينية بعنوان «عن المواطن»، والثاني المؤلف بالإنجليزية بعنوان «عملاق البحر». لا يعتبر الكتابان مثالين لـ «ميكانيكا السياسة» المستهدفة فقط؛ وإنما يعتبران أيضا تعليقات غير مباشرة على أحداث الحروب الأهلية في انجلترا. فقد أراد هوبس أن يبرهن بطريقة جديدة على ضرورة وجود وضع منظم قانونا، وعلى ضرورة وجود سلطة مستقلة غير مقيدة.

كان مخطط أساسا أن يكون كتاب «عن المواطن» قسما ثالثا وأخيرا من كتاب أكبر يستند من جديد على إقليدس ويحمل عنوان «عناصر الفلسفة». إلا أنه بسبب الأحداث السياسية الضاغطة ظهر «عن المواطن» عام ١٦٤٢م قبل كلا القسمين الآخرين، بينما لم ينشر القسمان الأول «عن المادة» والثاني «عن الإنسان» إلا عامي ١٦٥٥م و١٦٥٨م على التوالي.

يضع هوبس في كتاب «عن المواطن» أسس فلسفته السياسية بصورة نهائية. لقد تم الانتقال الآن من «وضع الإنسان في الطبيعة المجردة» إلى «الحالة البدائية»؛ وهو وضع ما قبل الدولة؛ حيث كل إنسان يعتمد على نفسه ويتحتم عليه حماية مصالحه. لا يصف هوبس بجملته الشهيرة «الإنسان ذئب الإنسان» موقف الإنسان في الحالة البدائية فقط؛ وإنما يكشف أيضا عن صورة الإنسان في رأيه. فهو على عكس كل من فلسفة العصور القديمة والفلسفة المسيحية لا يفهم الإنسان على أنه كائن اجتماعي؛ وإنما على أنه كائن فردي أولا. ومثلما يرى جاسيندي الطبيعة على أنها تكوين الذرات، يفهم هوبس العلم المجتمعي على أنه تكوين من الأفراد. ترغم قوانين حب البقاء هذه الأفراد على الانتقال من الوضع البدائي

إلى « وضع اجتماعي »، يصلون فيه معا إلى توافق تعاقدي. إن هذا التوافق التعاقدي فقط هو ما يضمن السلام وحماية المواطنين. سيكون الثمن المدفوع لذلك هو الخضوع لسلطة الحاكم.

لم يخف هوبس أنه يقصد بالحاكم في كتابه « عن المواطن » الحاكم في ملكية مطلقة مستبدة. ربما كان هذا أحد الأسباب التي أدت إلى احتفاء القصر الملكي الإنجليزي بالكتاب، وإلى نيل مؤلفه خطوة عند الملوك. فعندما رحلت الأسرة المالكة إلى المنفى في باريس، تم تعيين هوبس معلما للملك القادم شارل (تشالز) الثاني. لكن الاتهام بإنكار الله كان قد لحق به حتى في فرنسا، كما أن مؤامرات البلاط الملكي أيضا لم تتوقف عند هوبس. لقد أصاب الضرر مكانته وسمعته عند الملك. ربما لذلك بدأ هوبس يميل إلى فكرة العودة إلى انجلترا.

في عام ١٦٤٩م؛ العام الذي أعدم فيه ملك انجلترا شالز الأول والذي استولى فيه « البرلمان المجذع » الممزق للمتزمتين على الحكم، بدأ هوبس العمل في كتاب « عملاق البحر ». فالنظريات التي طرحت في « عن المواطن » تمت صياغيها هنا في سياق أكبر. عندما ظهر الكتاب في نيسان (أبريل) ١٦٥١م، كان زمن المهجر عند هوبس يقترب من نهايته. كما كانت عين هوبس مركزة على القارئ الوطنى الإنجليزي. فبينما تم طبع « عن المواطن » في أعداد محدودة للغاية، ولم يصل إلا إلى عدد قليل من القراء العارفين باللغة اللاتينية، ألف هوبس « عملاق البحر » قصدا باللغة الإنجليزية ونشره في لندن؛ ليصل بذلك إلى جمهور أكبر. لقد قدم أيضا إلى ملك انجلترا المقبل المقيم في باريس نسخة من الكتاب. لكن على عكس ما حدث مع كتاب « عن المواطن » لم يرحب بكتاب « عملاق البحر ». ابتداءا من تشرين الأول (أكتوبر) ١٦٥١م لم يعد يرحب بهوبس في البلاط الملكي. وفي شُباط (فبراير) ١٦٥٢م قرر العودة إلى انجلترا.

يتكون «عملاق البحر» من أربعة أقسام ضخمة. يسبق هوبس في القسم الأول «في الإنسان» بذكر تأملات يعرضها بعد ذلك في مؤلفاته اللاحقة «عن المادة» و«عن الإنسان» باستفاضة: إنه يحتوى في أول الأمر على نظرية معرفية ذات مذهب حسي؛ أي أنها نظرية ترجع كلا من الأحاسيس والتصورات والمعارف الإنسانية إلى انطباعات حسية. تأسيسا على ذلك يتبنى نظرية مادية حول الإنسان؛ يعرفه فيها بأنه جزء من بيئة مادية يمكن وصفها فيزيائيا. حتى الخصائص الأخلاقية والاجتماعية يمكن وصفها أيضا بمصطلحات علم الطبيعة (الفيزياء). يتناول القسم الثاني، الذي ينظر إليه على أنه جوهر الكتاب، موضوع «الجماعة»، أي نوع وكيفية القدرة على إقامة الحجة العقلية على ضرورة تأسيس نظام قانونى عادل. يحاول هوبس في القسم الثالث «عن الجماعة المسيحية» أن يثبت توافق فلسفته السياسية مع التعاليم المسيحية. أما الجزء الرابع، والمسمى الديني العجيب «عن مملكة الظلام» فيفسر في النهاية مملكة الشيطان الواردة في الإنجيل على أنها مملكة الأوهام والجهل. يناقش هوبس هنا كل التفسيرات والمواقف، التي ينظر إليها على أنها أخطاء لاهوتية وفلسفية. إن التفسير العقلي وغير التقليدي للإنجيل، الذي أنشأه هوبس في القسمين الثالث والرابع، قد سجل له في التاريخ لقب أبو النقد التاريخي للإنجيل، الذي تابعه من بعده سبينوزا وانتشر في عصر التنوير.

يقود هوبس القارئ إلى عالم خاضع تماما لقوانين حركة الميكانيكا، لم يعد فيه غيبيات؛ أي قوى غامضة خفية، كما لا توجد فيه أي غايات محددة سلفا. حتى الشعور نفسه يعتبر عند هوبس «حركة في الأعضاء والأقسام الداخلية للمادة». فالعالم عند هوبز ما هو إلا عالم من المواد الفيزيائية والنفسية والاجتماعية والسياسية.

تمثل إذن صورة العالم الاجتماعي والسياسي عنده أيضا أمرا مختلفا

بشكل أساس عن صورة العالم في التراث الأرسطى - المسيحي. فالإنسان لم يطبع لا على تحقيق الخير في رأي هوبس ولا على روح الجماعة. يعتبر كل إنسان في الحالة البدائية مقاتلا فردا، يتحرك مثل جزيئ معزول في فضاء مفتوح معتمدا على ذاته. يجب على كل فرد أن يظفر بمصالحه وباحتياجات حياته في مواجهة الآخرين. فالإنسان في الحالة البدائية لا يعتبر إنسانا غيريا طيبا؛ وإنما هو أنانى يتبع غزيرة حب البقاء على حساب الآخرين؛ إذ أن السائد هو «حرب الكل ضد الكل».

إنه وضع الفوضى المطلقة، الذي يفوز فيه الأقوى. فلا توجد حماية أو تأمين حقوق لأي إنسان. والنتيجة هي سيادة مناخ انعدام الأمان والخطر والخوف. لكنه يعتبر في نفس الوقت وضع الحرية والمساواة؛ بمعنى أن الجميع يعتبرون بحكم الطبيعة متساوين وأحرارا في الظفر بمجالهم الحياتى.

يسود في الحالة الطبيعية «القانون الطبيعي». على خلاف ما نفهمه نحن اليوم من هذا المصطلح، لا يعنى هو عند هوبس الحقوق القانونية الأساس مثل سلامة الشخص؛ بل لا يعنى القانون الطبيعي شيئا آخر غير «الحرية التي يملكها كل إنسان في استخدام قدرته الذاتية كما يحلو له للحفاظ على طبيعته الخاصة؛ أي على حياته الذاتية».

إن الصورة التي يرسمها هوبس للحا لة البدائية قد أوحت له بها بالتأكيد أوضاع الفوضى وانعدام القانون وضياع الحقوق، التي كانت تلاحظ واضحة في الحرب الأهلية الإنجليزية. مثلما عند ماكيافيللي تستمد صورة الإنسان عند هوبس عناصرها من مشاهدات واقعية. ومع كل ذلك لم يكن همه وصف حالة؛ وإنما وضع نموذج يساعد فهمه على وضع أساس لجماعة حكومية؛ وتكون بذلك منظمة أيضا قانونيا.

إن ما يدفع الناس لمغادرة حالة الالتهام والصيرورة مُلتَهَماً والدخول في

السلوك القانونى الاجتماعي هو إدراك الضرورة. إنه معرفة أن المحافظة على الذات ليست ممكنة في النهاية إلا معا في الجماعة.

لإتاحة حياة سليمة مشتركة للبشر يجب أن يكون كل فرد مستعدا لإلغاء منطق القوة، وللاستغناء عن سلوكيات أنانية محددة، ولأخذ مصالح الآخرين في الاعتبار. إن طريق كيفية تفادي أزمة الفوضى، تبينه سلسلة كاملة من «قوانين الطبيعة». فهذه القوانين توضح مواقف أخلاقية محددة مثل «العدالة» و«القناعة» و«الرحمة»؛ لكنها تصوغ أيضا حِكَماً تعتبر نتائج المنطق السليم.

يعطى كلا القانونين الأولين من السلسة الكاملة للقوانين الطبيعية الاتجاه، الذي ينبغي أن يقودا إليه من الحالة الطبيعية إلى «الجماعة». فهما يطلبان أولا من الإنسان أن يسعى إلى السلام، ويطلبان منه ثانيا لصالح السلام أن يطالب فقط بالحقوق التي يكون مستعدا للموافقة عليها للآخرين أيضا. إن القوانين الطبيعية تستوجب باختصار تقسيما متناظرا؛ أي تقسيما متساويا متبادلا للحقوق والواجبات يحدد ذلك.

من خلال الالتزام بالقوانين الطبيعية سينخرط البشر ويتشاركون في السلام الدائم؛ لكن مازال لم يتم بذلك الوصول إلى حالة السلام الدائم هذه. لقد رأى هوبس من الإنسان الكثير جدا إلى درجة أنه لا يستطيع أن يثق فيه. فلتأمين السلام الاجتماعي تأمينا حقيقيا، يحتاج الأمر إلى سلطة عليا، تكون قادرة ومخولة بفرضه بالقوة إذا الزم الأمر.

لقد صاغ هوبس هذا الرأي في إحدى جمله الشهيرة. فقد كتب في الفصل السابع عشر من «عملاق البحر» قائلا: «عقود (اجتماعية) بلا سيف تعتبر كلمات فقط».

لترسيخ السلطة، التي تستطيع فرض السلام أيضا بالسيف، يعتبر «العقد الاجتماعي» السارى على الجميع وللجميع أمرا ضروريا. إنه عقد بين أحرار

ومتساوين لصالح طرف ثالث هو الحاكم. فقد أسند إليه المتعاقدون كل حقوقهم. ويتولى الحاكم من ناحية أخرى حماية المواطنين من العدوان والبغي، كما يتولى أيضا توفير الموارد التموينية الأساس للشعب. وبهذا يمكن التعرف على المعالم الأولى للدولة المعتنية بالشؤون الاجتماعية عند هوبس. فالحاكم يتحمل أيضا مسؤولية تجاه الفقراء.

إن الجديد غير المسبوق في تكوين العقد الاجتماعي وتصميمه سيتضح فورا؛ إذ لم تعد توجد أي فروق طبقية كمسلمات طبيعية بين الناس، كما لم تعد توجد أيضا أي سيادة لما يسمى «الممالك المقدسة». بل إن الجماعة تنبثق من إرادة المواطنين الأحرار المتساوين. بذلك انفتح الباب أمام نظرية سلطة الشعب كما تكونت في عصر التنوير.

على عكس التنويريين اللاحقين يتمسك هوبس بالسلطة الكاملة للحاكم. يعتبر الحاكم مدار ومحور الفلسفة السياسية في «عملاق البحر». فقط بالسلطة المركزة فيه لتنفيذ القانون يتحقق سريان القوانين الطبيعية وتنفيذها. فالقانون والسلطة والدولة لا يقدمون على الحياة إلا مع الحاكم وهم متماثلون ومتطابقون معه. تتوحد في الحاكم عند هوبس الإرادة الجماعية للمتعاقدين. إنه يمثل الجماعة على أنه «الكمية الموحدة في شخص». «فهذه هي - عند هوبس - نشأة ذلك العملاق البحري الكبير أو الأفضل أن نقول ذلك الإله الفاني، الذي ندين له في ظل وجود الله الباقي بسلامنا وأماننا».

إن الصورة الشهيرة الموجودة في الطبعات المتعددة لكتاب «عملاق البحر»، التي جسمها نحات النحاس فينسيسلاوز هوللر قد منحت تصور هوبس للحاكم قالبا فنيا. يوجد في مركز الصورة شخص متوج، تم تجميعه هونفسه من الناس من جديد. إن الحاكم يعتبر شخصا كاملا جبارا؛ فهو جمهور من الناس المنفردين متحول إلى وحدة. كما أنه «كإله فان» مزود

بأدوات السلطة المطلقة. إذن هو يحمل كلا من علامات شرف السلطة الدنيوية وأيضا علامات شرف السلطة الروحية؛ فعلى يمينه سيف وعلى يساره عصا الأسقفية. إن هذا يعني للكنيسة كمؤسسة الخضوع لسلطة الدولة.

تحمل نظرية هوبس عن الحاكم، الذي يتم تنصيبه على أساس عقد اجتماعي جانبا ديمقراطيا وجانبا شموليا. فبينما يقدم تأسيس الدولة من خلال عقد اجتماعي بين أحرار متساوين نموذجا لوضع دستور لدولة القانون، يحمل بناء الدولة المحكومة من خلال شخص الحاكم ملامح حكم مطلق شمولي. تعتبر سلطة الحاكم عند هوبس غير مقيدة ولا تتم مراقبتها من أي مؤسسات، كما أن تقسيم السلطات بين الحاكم والبرلمان والقضاء ـ كما عرفت لاحقا عند لوك ومونتسيكو ـ لا يوجد. فالحاكم هو المسؤول عن الحرب والسلام وعن الحياة والموت، ولا توجد أي إمكانية لعزله. لكن ينتهي طبعا التزام المحكومين بالطاعة، عندما يفقد الحاكم قدرته على الالتزام بأداء واجب حماية المواطنين.

عندما يشير هوبس إلى الحاكم رمزيا أيضا على أنه «شخص»، فإن السؤال عن أي شكل واقعي سوف يقبله على أنه تجسيد للجماعة، لم تتم الإجابة عليه بذلك بعد. يناقش هوبس بجانب سلطة الشخص الواحد الملكية أيضا إمكانية أن يتولى هذه المسؤولية «تجمع»؛ إما كتجمع لكل المواطنين أو لقسم منهم. لكن ميوله تتجه إلى نموذج الملكية المطلقة. إنه يعلل ذلك بأنه في هذه الملكية المطلقة فقط تتطابق المصالح الخاصة مع المصالح العامة.

يعتبر الحاكم «كإله فان» وكيلا وعونا لله الباقي. لكن الإله الباقي غائب عن العالم السياسي عند هوبس بصورة لافتة للنظر. لاحقا فقط أضاف هوبس إلى اشتقاق السيادة السياسية «من الطبيعة» مسوغا وتبريرا لاهوتيا.

لم يتشكك المعاصرون فقط في أن تعامل هوبس العقلاني مع المسائل الدينية ترك مجالا ضيقا لحقيقة دين الوحي. فللاستدلال المنطقي عنده السبق دائما على المرجعيات الغامضة المبهمة. يقول في الفصل السادس والأربعين: «إذ أن من يستدل بصورة سليمة بكلمات يفهمها لا يمكن أن يصل إلى خطأ مطلقا». كما يسمى بالتطابق مع ذلك «فلسفة مزيفة»، «ذلك الذي يعرف أحد الناس من خلال وحي ما وراء الطبيعة؛ لأنه لم يتم الوصول إليه عن طريق الاستدلال».

يعتقد جون أوبراى كاتب السّير المشهور وصديق المؤلف؛ أن هوبس كتب «عملاق البحر» «دون قصد أي إضرار بصاحب الجلالة الملك أو أي تزلف لأوليفر (كرومويل)؛ وإنما بغرض تسهيل عودته (إلى انجلترا)». لكن شبهة الإلحاد التصقت به حتى بعد موته بزمن بعيد. ففي عام ١٦٨٣م أدانت جامعة أوكسفورد الكتاب على أنه كتاب إلحاد وزندقة. وقد أطلق عليه اسم «عملاق مالميسبوري» إشارة إلى موطنه الأصلي. كما لم يتوافق أي حزب سياسي في انجلترا مع تفكير لا يلعب فيه المصدر الإلهي للحكم السياسي ولا تقييد سلطة الملك من خلال البرلمان أي دور. أما الجمهور الإنجليزي فقد تحفظ تجاه الكتاب ولم يمسكه إلا بأطراف أصابعه؛ لذلك لم تظهر طبعة ثانية للكتاب هناك إلا في عام ١٨٨١م.

لقد أثر الكتاب بصورة أبقى كثيرا وأعمق في تاريخ الفلسفة. فقد صارت نظرية العقد الاجتماعي نموذجا أساسا للفلسفة السياسية في عصر التنوير، وواصل تطويرها سبينوزا ولوك وروسو وكانت وآخرون. يعتبر روسو في ذلك هو الأقرب إلى تصور هوبز للحاكم من خلال فكرته عن «الإرادة الجماعية»، التي تمثل الكل؛ وبذلك لا ينبغي لها أن تعاني أي تمرد أو مقاومة.

مارس كل من المراد الديمقراطي والمراد الشمولي لكتاب «عملاق

البحر» تأثيرهما الذي وصل إلى القرن العشرين. وعلى ذلك تبنى فيلسوف القانون كارل شميت من هوبس النظرية القائلة بأن تنفيذ القانون مرتبط بسلطة حاكم، وسوغ بذلك عقيدة (إيديولوجيا) الزعيم والقضاء على الدولة الدستورية بواسطة النازيين. ومن ناحية أخرى قدم الفيلسوف الأمريكي جون راولس بواسطة نموذج العقد الاجتماعي نظرية ديمقراطية وحيثيات وأسباب نموذج الدولة الإجتماعية، التي تتجه فيها كل القرارات أيضا إلى الوفاء باحتياجات المواطنين الأضعف اجتماعيا.

يظل هوبس على الرغم من كل هذا ذلك الفيلسوف الذي نزع عن الدولة القداسات الغيبية وعرضها بعين العقل كما هي حقيقة: أداة فعالة للإنسان لتنظيم الحياة السلمية المشتركة للجميع.

الطبعات:

THOMAS HOBBES: Leviathan. Aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Mit einer Einführung und herausgegeben von Hermann Klenner. Hamburg: Meiner 1996.

كتاب عن الله والعالم

باروخ دى سبينوزا: علم الأخلاق (١٦٧٧م)

لم تكن لله دائما مكانة جليلة في الأديان فقط؛ وإنما أيضا في الفلسفة، حتى لو أن فريدريش نيتشه، الزنديق الكبير بين فلاسفة القرن التاسع عشر، كان قد أعلن ربما بغير روية نوعا ما: «إن الله قد مات». لكن في أغلب الحالات تختلف التصورات الفلسفية عن الله عن الدينية بشكل كبير. فلم يكن الله عند أحد آباء الفلسفة الغربية هو الإغريقي (اليوناني) أرسطو أي شيء آخر غير مبدأ كوني مجرد للغاية هو: «المحرك الذي لا يتحرك»، الذي تنطلق منه كل الأحداث في العالم. لكن أيضا بعد اقتحام المسيحية للفلسفة، لم يكن لله العقلي عند الفلاسفة إلا شبه قليل بالله الشخصي، الذي يتجه إليه المؤمنون.

لقد قدم لنا الفيلسوف الهولندي باروخ دى سبينوزا في كتاب يحمل عنوانا مربكا نوعا ما هو «علم الأخلاق» أحد التصورات العقلية عن الله، هو الأكثر تأثيرا. فعلم الأخلاق أي فلسفة الأخلاق يعتبر بالأحرى موضوعا واحدا ضمن مواضيع أخرى. يتعلق الأمر بكتاب عن فلسفة ما وراء الطبيعة، وعن نظرية في الأسس والأسباب الأولى للحقيقة. إن «علم الأخلاق» كتاب عن الله والعالم، وبتعبير أدق هو: كتاب عن الله في العالم وعن العالم في الله. إن بحث مسألة الحياة القويمة والسلوك الصحيح تتم فقط على أساس

العلاقة بين العالم والله.

لا يقيم الله عند سبينوزا خارج العالم ـ لا في السماء ولا في التسامي المجرد. إنه كما تقول إحدى أغاني البيتيلز «هنا وهناك وفي كل مكان». ويقول سبينوزا: «إن كل ما هو موجود، موجود في الله، ولا شيء مطلقا يستطيع أن يوجد ويُفهم بدون الله». فالله عند سبينوزا يستوي في المعنى مع جوهر العالم. إنه لا يتجلى فقط في الكتب المقدسة؛ وإنما هو واضح لعقل الإنسان. فالعالم وقوانينه الراسخة؛ ومن ثم «كتاب الطبيعة»، يتضمن تجلي الله.

لقد أثار هذا الله «الباطن» الموجود في العالم مناقشات هائلة. كما أنه لم يغير عند كثيرين صورة الله فقط؛ وإنما أيضا صورة العالم بشكل عميق. ذلك أنه مثلما أصبح الله في العالم، صار العالم الآن إلهيا. إن الثورة الحقيقية، التي أطلقها كتاب سبينوزا «علم الأخلاق» في فكر الأجيال اللاحقة، كانت ثورة «عقيدة» بالمعنى الحرفي للكلمة. فالعالم قد اتخذ صفات الله. لقد صار خالدا ولا نهائيا وبديعا. والتقوى والخشية اللتان كانتا تتجهان إلى الله، انتقلتا الآن إلى العالم. لكن أيضا بذلك ـ وهذا متفق عليه ـ مازال هذا الكتاب لم يستنفد وتكتشف أغواره حتى الآن. فهو يشبه كرة من الزجاج المصقول، تغير لونها حسب الضوء الذي ينظر إليها الإنسان فيه.

مثلما يظل كتابه مفتوحا لوجهات نظر كثيرة، احتفظ شخص سبينوزا حتى اليوم بغموض متعدد. لقد ظل المفكر المولود عام ١٦٣٢م في حى اليهود من أمستردام منطويا على نفسه، وعاش حتى موته المبكر عام ١٦٧٧م حياة هادئة منزوية، ومع كل ذلك عانى دائما أبدا من المشاكل والأزمات مع مسؤولى ومرجعيات عصره. كان بينتو دى سبينوزا، كما ينص اسم تعميده البرتغالي، سليل يهود من أصول أسبانية وبرتغالية (سيفارديم)،

تم طردهم أصلا من أسبانيا (بعد القضاء على الحكم الإسلامى فيها)، واتجهوا في نهاية القرن السادس عشر الميلادي عبر البرتغال وفرنسا إلى هولندا. لقد استقبلت هذه الدولة الفتية وآوت مواطنين مطاردين في وقت كانت هي نفسها مازالت في معمعة حرب الاستقلال ضد أسبانيا.

كان والد سبينوزا ـ التاجر المرموق ـ يتبوأ داخل الطائفة اليهودية مناصب عالية، وجعل أولاده يتربون على مفاهيم الأرثوذوكسية اليهودية. لقد تعلم الفتى سبينوزا بجانب اللغات البرتغالية والإسبانية والهولندية المألوفة له منذ شبابه ـ في مدرسة الحقوق التابعة للطائفة ـ اللغة العبرية، ونال معارف شاملة عن الإنجيل، وقوى ذهنه منذ أن كان عمره ثلاثة عشر عاما عن طريق دراسة التلمود. أتم فيما بعد إجادة اللاتينية، بالإضافة إلى معرفة اللغات الفرنسية والإيطالية والألمانية.

لقد ارتسم مبكرا جدا ـ في سن الثامنة عشرة ـ، أن المسار الفكري للشاب سبينوزا لا يقود إلى الأرثوذوكسية اليهودية. فقد اتصل بمجموعة من المثقفين والتجار البروتستانت ذوي الفكر الحر المسمون «الزملاء». بدأ سبينوزا في محيط الزملاء في التحرر من التقاليد المدرسية اليهودية، وفي الحصول على ثقافة دنيوية شاملة. وهكذا ألم بالصورة الجديدة للعالم عند كل من كوبر نيكوس وكيبلر وجاليلاي القائلة بأن كل الأحداث في العالم لها أسباب طبيعية وتخضع لقوانين الطبيعة. لقد نظر سبينوزا إلى الرياضيات مثل كثير من معاصرية على أنها المفتاح الحقيقي للعلم. لذلك ربط فكرة «الله» بفكرة نظام عقلي رياضي للعالم يمكن توضيحه. بهذا يكون قد غادر مجال العقيدة اليهودية.

عندما مات والده عام ١٦٥٤م، سار في البداية في الطريق المرسوم له سلفا؛ فصار شريكا في تجارة أبيه. لكن الطائفة اليهودية كانت تتابع علاقته بمجموعة الزملاء ذوي الفكر الحر «الملحدين» منذ فترة، وكانت تشك

في الآراء النقدية، التي عبر عنها الشاب سبينوزا تجاه موضوعات العقيدة. وعندما رفض مرات عديدة التراجع عن قناعاته، أصدرت الطائفة ضده في السابع والعشرين من تموز (يوليو) عام ١٦٥٦م ما يسمى «الحرمان الكبير» وطردته. لمثل هذا الطرد آثار شخصية حاسمة: إنه يعني العزل الاجتماعي وفقد العماد الاقتصادى للحياة. فحتى إدارة تجارة والده لم تعد ممكنة في ظل هذه الظروف.

لقد بدأت بالنسبة لسبينوزا حياة المنفى في ذات وطنه. فالطائفة اليهودية لم تسامح الخائن، وحاولت دائما أن تستخدم تأثيرها ضده، كما ظل وضعه خارج الطائفة أيضا متأزما. لقد وجد سبينوزا بحق طيلة حياته أصدقاء وأهل خير وبر، ووصلت علاقاته إلى الطبقات العليا في المجتمع. لكن كان هناك أيضا في هولندا الليبرالية رقابة ذات طابع كالفينى متزمت (نسبة إلى كالفين ثاني رواد البروتيستانتية بعد مارتن لوتر). فقد كانت آراؤه الدينية ضد الأورثوذوكسية معروفة مثل علاقاته مع «الأوصياء على العرش» ممثلي الطبقة الليبرالية، الذين كانوا مشتبكين في صراع سياسي عنيف مع أتباع أسرة أورانيان المالكة. تعرض سبينوزا طيلة حياته كليبرالي سياسي ومفكر ديني حر للاتهامات والمطاردات. لذلك قرر أن يعيش حياة منزوية بعيدا عن عيون الناس؛ دون أن يتقلد منصبا في كنيسة أو جامعة أو في مجال السياسية. لذا اختار لخاتمه ليس من باب الصدفة شعار «كن حذرا».

لقد ساعده أصدقاؤه في أمستردام من محيط دائرة الزملاء على تدبير أمور معيشته خارج الطائفة اليهودية. لكن أهم دور في تتابع التطور الفلسفي للشاب سبينوزا قام به اليسوعى السابق فرانسيسكوس فان دِنْ إندين؛ ذلك المثقف اللامع المتعدد المعارف، الذي انفصل عن الكنيسة، وتحول إلى الإلحاد واعتناق الفلسفة المادية.

لقد كانت لدية في أمستردام مدرسة لتعليم اللغة اللاتينية وأخذ سبينوزا عنده. كان كثير من الشباب الموهوبين يترددون على ورشة المفكرين المتنورين، التي أقامها فان دِنْ إندين. ففيها تعرف سبينوزا على فلسفة الطبيعة في العصور القديمة؛ ومن ثم على مذهب الجوهر الفرد للفيلسوف ـ السابق لسقراط ـ ديموقريط، وعلى كتابات الرواقيين المنتشرة في القرن السادس عشر الميلادي على نطاق واسع، الذين اعتقدوا أن الكون محكوم بعقل العالم الواحد. كما تعرف أيضا على كتابات الإيطالي فيلسوف عصر النهضة جيوردانو برونو، الذي نظر للكون على أنه لا نهائي، والذي تم حرقه بسبب آرائه على كوم حطب.

أما الأهم فكان تعرفه على أعمال الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت مؤسس المذهب العقلاني الحديث. فقد عاش كاريزيوس ـ كما يدعى ديكارت بذلك أيضا في الدوائر التخصصية ـ أكثر من عشرين عاما في هولاندا؛ من عام ١٦٢٨م حتى عام ١٦٤٩م. كانت أعماله معروفة هناك بصورة جيدة، وترجمت ابتداءا من عام ١٦٥٦م إلى الهولندية.

كان ديكارت أيضا من أنصار جاليلاى، درس العلوم الطبيعية بنفسه، وأعلن اعتباره الرياضيات والهندسة خصوصا مثلا أعلى للفلسفة. لقد كان مقتنعا بأن الوصول إلى (معرفة) بناء الحقيقة ميسر للعقل من خلال يقين حدسي وإستدلال منطقي. فقد استنتج من يقين التفكير الذاتي «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود» خطوة خطوة نظاما من الحقائق العقلية، لله فيه أيضا مكان كضامن للمعرفة الحقة.

قسم ديكارت العالم إلى جوهرين منفصلين عن بعضهما بشكل صارم: المادة ذات خاصية التمدد، والروح، التي بحكم أنها «شيء مفكر» لا تخضع لقوانين المادة. ثم برهن ديكارت من وجود الروح (المفكرة؛ أي العقل) أيضا على حرية إرادة الإنسان؛ بمعنى إمكانية المشاركة الحرة

بأفعاله الذاتية في سلسة العلة والمعلول أو السبب والتأثير. أما الارتباط بين المادة والروح فهو قد وجد بواسطة روح الإنسان وحدها، التي خمَّن موقعها في الغدة الصنوبرية بالمخ.

بعد الحرمان الكبير في عام ١٦٥٦م، مثل عام ١٦٦٠م مرحلة تحول إضافية هامة في حياة سبينوزا. فقد تحتم عليه مغادرة أمستردام بسبب ضغوط وتحركات حاخام هذه المدينة. بذلك فقد عمله الوظيفي كمدرس للغة اللاتينية في مدرسة فان دِنْ إندين. انتقل في البداية إلى مدينة ريشينبورج القريبة من مدينة لايدين حيث الجامعة الشهيرة. بعد ثلاث سنوات رحل إلى مدينة فوربورج القريبة من دينهاج، وأخير في عام ١٦٦٩م إلى دينهاج نفسها، حيث عاش فيها حتى وفاته. كان يدبر أمور حياته من عمله في صقل العدسات البصرية، وهي مهارة اكتسبها من بحوث ديكارت العلمية في علم البصريات.

لقد كون سبينوزا آنئذ من خلال مناقشته ودراسته لأعمال ديكارت تصوره الخاص لمذهب العقلانية. توجد بدايات أولية لذلك في الكتاب الوحيد المنشور باسمه في حياته عام ١٦٦٣م وهو «مبادئ ديكارت في الفلسفة مبرهنا عليها بطريقة علم الهندسة». يشرح سبينوزا في هذا الكتاب ويوضح الأربعة والاربعين وستمائة وألف مبدأ؛ لكنه يفسح أيضا المجال لأفكاره الخالصة بشكل دائم.

يقتبس سبينوزا من ديكارت المنطلق الفكري، ويعيد ترتيب فلسفته بطريقة طبقها هو نفسه في كتاباته. لقد كان يؤمن مثل ديكارت بأن العقل يستطيع بذاته أن يصل إلى معلومات يقينية عن العالم. لكن لم يعد الوعي الذاتي (أي الأنا) عنده حجر الزاوية، الذي يبنى فوقه بيت الحقيقة؛ وإنما الله. «فطريقة علم الهندسة» المطبقة هنا لأول مرة تبني برهانا على مثال العلوم الرياضية، يمضي استنباطيا؛ أي يتم الاستدلال فيه من المبادئ

الأعلى على كل ما عدا ذلك من المقولات.

بدأ سبينوزا أول تدوين لكتاب «علم الأخلاق» ابتداءا من عام ١٦٦١م؛ لكنه توقف عن العمل فيه عام ١٦٦٥م، عندما بدأ تأليف ثاني أهم أعماله «موجز لاهوتي سياسي». بمجرد نشر الموجز عام ١٦٧٠م عاد مرة أخرى إلى «علم الأخلاق»، وأنهى المخطوط عام ١٦٧٥م. إنه مكتوب باللغة اللاتينية كما كان مألوفا وقتها بين العلماء الأوروبيين. أما عن نشر الكتاب في حياته فقد صرف سبينوزا بالطبع النظر عن ذلك.

فالفتن والقلائل، التي أثارها «الموجز» المنشور باسم مستعار بسبب ما فيه من تصور عقلي لله وتفسير نقدى للإنجيل، في الدوائر الدينية التقليدية (الأورثوذوكسية)، جعلته يستبقي الكتاب دون نشر. ومع ذلك تم تداول أقسام من الكتاب بين الأصدقاء، وكانت تناقش هناك أيضا بعمق. لقد كان «علم الأخلاق» قبل نشره نصا سريا ذا صحيفة سوداء ومرغوبا فيه في آن واحد. لقد حاول جوتفريد فيليهيم لايبنيتس؛ وهو بعد ديكارت وسبينوزا ثالث فلاسفة مذهب العقلانية الكبار، في زيارة له لاسبينوزا عام ١٦٧٦م الحصول على نسخة من النص؛ لكن لم ينجح في ذلك.

يعتبر كتاب «علم الأخلاق، معروضا بطريقة هندسية ومقسما إلى خمسة أقسام»، كما يقول عنوانه الكامل، نصا مفصلا بطريقة منطقية صارمة، يجد فيها أصدقاء التعريفات الواضحة والنتائج المصاغة بصورة حلية كامل مرادهم. يتفرع كل قسم من أقسام الكتاب إلى تحديد للمصطلحات ومبادئ بديهية ونظريات مع أدلتها وشروح وجمل سببية ولوازم. يضاف إلى ذلك ملاحظات وافتراضات نظرية ومسلمات. لكن الطريقة العلمية الهندسية ليست طريقة عرض شكلية وليست عبث عاشق للرياضيات؛ بل إنها محاولة لرسم نظام عقلي للأشياء ذاتها. لقد كان سبينوزا مقتنعا بأن العالم منظم عقليا، وواجب الفلسفة أن تتصورهذا النظام برهانيا. أما

عن أن المعرفة والعالم، والجوانى والبرانى يتواصلون مع بعضهم؛ فهي فكرة أساسها في التراث الصوفى، وقد استطاع سبينوزا معرفتها من الأسرار (Kabbala)، وهي مجموعة من الكتابات اليهودية الصوفية. إذن يريد نظام سبينوزا أن يكون «صورة للعالم» بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي أن يكون «صورة مطابقة للعالم».

يقدم «علم الأخلاق» العالم على أنه خالد لانهائي، وثابت التكوين في بنائه الأساس. هنا يتبنى سبينوزا تصورات صاغها جيوردانو برونو في القرن السادس عشر الميلادي؛ لكن قدمتها فلسفة العصور القديمة قبل ذلك بزمن طويل: فافتراض وجود كوني خالد، قائم في أفكار أفلاطون، كما هو موجود في عقل العالم الكوني الخالد عند الرواقيين. المهم أنه انصرف عن التراث اليهودي المسيحي، الذي يؤمن بوجود الله خارج هذا العالم، والذي خلقه من العدم.

يتمسك سبينوزا بفكرة وجود الله؛ لكنه يرفض أي «تشبيه»؛ بمعنى أي محاولة لجعل الله متوافقا ومتأقلما مع دنيا التصورات الإنسانية، أو إسباغ ملامح إنسانية عليه. فلا الله خالق العالم ولا المتصرف فيه، كما أنه ليس إلها «شخصيا»، بل إنه محور ومركز نظام عالمي مستقل ومغلق على نفسه، محكوم بقانون العلة والمعلول (السبب والمُسَبَّب).

على هذا يبدأ «علم الأخلاق» عند الله باعتباره محور الدائرة لنظام العالم. فقط في الأقسام الأخرى من الكتاب «عن طبيعة وأصل الروح» و«عن أصل وطبيعة الانفعالات» و«عن الجبر الإنساني» و«عن سلطان المعرفة» يدخل الإنسان وامكانياته في الموضوع، بأن يتخذ السلوك المناسب تجاه النظام الإلهي للعالم.

إذا كان كل ما يحدث طبقا لقوانين العلة والمعلول؛ فإن السؤال الذي يطرح نفسه فورا هو عن العلة الأولى، التي حركت كل شيء.

هذه العلة الأولى هي الله في رأي سبينوزا. لكن لأن العلة الأولى ذاتها لا تستطيع أن تكون بالتالي معلولا لعلة أخرى - وإلا لما كانت علة «أولى» - يجب أن تكون علة ومعلولا في آن واحد. وعلى ذلك يكون الله - في رأي سبينوزا - «علة ذاته» فالله إذن هو الموجود، الذي لا ترتبط ماهيته وكيفيته بالموجودات والأحداث الأخرى. وبذلك يكون الله هو الوحيد المستغنى عن غيره، لأنه جوهر مستقل؛ لكنه أيضا الموجود الحتمي الوحيد؛ لأن كل ما هو موجود يتوقف وجوده على وجود الله، كما أن وجوده هذا لم يتحقق إلا من خلال وجود الله.

أهناك جوهر على هذا النحو؟ أيوجد إله بمثل هذه الصفات؟ يقول سبينوزا: «إن حتمية الله هي بالضبط ما تعنى أن الله يجب أن يكون موجودا». هنا يندهش القارئ، وهنا يندهش أيضا حتى اليوم كثير من المتخصصين في الفلسفة؛ إذ أن سبينوزا استخدم أحد أشهر أدلة الفلسفة على إثبات وجود الله، الذي كان قد استخدمه الإنجليزي أنسيلم فون كانتير بورى في القرن الحادي عشر الميلادي؛ وهو ما يسمى الدليل «الوجودي» على إثبات وجود الله. به يتم الاستدلال من «وجود»؛ أي من نوع تصور شيء على وجوده. فالجوهر الحتمي لا يحتاج في انتاجه إلى أي كائن آخر، ومن هنا يعتبر كاملا. فالله غير الموجود يعتبر طبقا لذلك متناقضا مع ذاته.

يعتبر هذا عند البعض مقنعا حتى يومنا هذا. ويشير آخرون إلى حقيقة أن وجود مفهوم محدد عن الله لدىّ، لا يعنى أن هذا المفهوم يطابق شيئا حقيقيا يمكن معرفته.

لقد ربط سبينوزا على كلٍ في تفكيره الله بالحقيقة دائما. فهو يسمى هذا الذي تنتمى طبيعته إلى الوجود «جوهرا». والجوهر لانهائي ولا يتجزأ، ولا يمكن أن يتم إنتاجه من خلال شيء آخر. كما أن الجوهر ذاته واحد؛ لكن له صفات كثيرة لانهائية.

يعود مصطلح الجوهر أصلا إلى كتاب «ما وراء الطبيعة» للفيلسوف الإغريقي أرسطو. يعنى هذا المصطلح هناك ضمن ما يعنى الكنه الثابت لشيء على النقيض من الخصائص المتغيرة؛ أي العوارض. يوجد عند أرسطو جواهر مختلفة كثيرة جدا بقدر ما توجد أشياء قائمة بذاتها. أما ديكارت فقد أقر بجوهرين اثنين فقط هما المادة والروح. ولم يوجد بعد ذلك عند سبينوزا إلا جوهر واحد فقط؛ ألا وهو الله. فقد صار «مذهب الثنائية» لديكارت؛ أي الرؤية ثنائية القطبية للعالم، «مذهب واحدية»، وهو رؤية للعالم، ترجع كل شيء إلى مبدأ واحد. كما تراجع سبينوزا بالمادة والروح إلى «صفات» للجوهر الواحد. إنهما معا الصفتان الوحيدتان، اللتان يسميهما سبينوزا، واللتان في رأيه ميسرتان للمعرفة الإنسانية؛ رغم أنه يرى نظريا إمكانية وجود صفات كثيرة لانهائية.

إن الله موجود مادة وروحا في آن واحد. لايعتبر سبينوزا على هذا النمط ماديا مطلقا؛ وإنما هو الشخص، الذي تجاوز التناقض بين المذهب المادي والمذهب الروحي، وبين المادة والروح كعلة وسبب نهائى للحقيقة.

بذلك يكون أيضا قد تم حل المشكلة التي ظهرت في فلسفة ديكارت؛ وهي كيف يستطيع الإنسان تصور العلاقة والتأثير المتبادل بين المادة والروح؛ تلك المشكلة التي تسمى عادة في الفلسفة «مشكلة الجسد والروح». فعند سبينوزا تقوم المادة والروح كلاهما على نفس الجوهر الخالد. إذن هما في الحقيقة شيء واحد. إنهما وجهان لعملة واحدة: فكل الأحداث التي نراها في الطبيعة يمكن النظر إليها من وجهة مادية أو من وجهة روحية. ولذا تسير الأحداث المادية والروحية معا بصورة متوازية.

لا يوجد أساسا أي شيء حقيقي «حقيقة» غير الله. فالله كجوهر خالد لانهائي لا يتجزأ متطابق مع الطبيعة؛ أي مع العالم. وهذا بالضبط هو ما تعنيه عبارة سبينوزا المشهورة «الله أو الطبيعة». فسبينوزا يقول بمذهب

وحدة الوجود، وهو نظرية ترى أن الله والطبيعة متطابقان.

ليست الطبيعة عند سبينوزا مملكة المقاصد والغايات كما أقر بذلك أرسطو، الذي كانت فلسفته الطبيعية سائدة حتى داخل عصر النهضة. فالطبيعة لا تفعل ـ طبقا لهذه الفلسفة ـ أي شيء عبثا، وكل شيء يمكن توضيحه بأنه موجود لشيء ما محدد. غير أن سبينوزا لا يقبل في الطبيعة أي أسباب غايات؛ وإنما توضيحات فقط تتعلق بأسباب تأثير أو بدواعى سببية. فالسماء لا تمطر لتمد الأنهار بالمياه؛ وإنما العكس: الأنهار تمد بالمياه؛ لأنه توجد أمطار كافية. فالله لا يبتغي في الطبيعة أي غايات: إنه الطبيعة وبذلك هو غاية في ذاته. كل شيء يحدث بالضرورة. ذلك أنه ـ كما يقول سبينوزا ـ «بمجرد أن يعمل الله من أجل غاية، فإنه يسعى إلى شيء ما يفتقده». وهذا يناقض فكرة أن الله جوهر كامل. فالتفسير الغائي للطبيعة عند أرسطو وأيضا عند ديكارت قد حل محله تفسير للطبيعة خاضع لعلم الميكانيكا.

يستطيع الإنسان أن ينظر للطبيعة من وجهتى نظر: على أنها «طبيعة مؤثرة فاعلة»؛ أي على أنها الجوهر المتطابق مع الله؛ بمعنى أنها سبب وعلة ذاتها، وأيضا على أنها «طبيعة متأثرة»، هي التي تحتوي على «طرق» و«صور وجود» الله كما تبدو لنا في العالم.

ينتمي إلى هذه «الطرق والصور» الإنسان أيضا، الذي ـ كما يقول سبينوزا ـ «يعبر عن طبيعة الله بصورة محددة». ليس لدى الإنسان كمال الله؛ لكنه يستطيع عبر عقله وقدرته على المعرفة أن ينال نصيبا من هذا الكمال. إنه يستطيع أن ينشط الجانب الإلهي من تكوينه؛ بأن يتخذ تجاه النظام الإلهي للعالم موقفا محددا ومنظورا محددا أيضا. فالموقف الصحيح تجاه العالم هو ـ عند سبينوزا ـ عمل إرادى معرفي؛ حتى أنه وصل إلى حد المطابقة بين الإرادة والعقل.

إن حرية الإرادة، التي كان قد قال بها ديكارت، لم تعد موجودة عند سبينوزا. فجبرية سبينوزا الصارمة ورأيه أن كل شيء يسير طبقا لقوانين العلة والمعلول، لم يتركا أي مجال لحرية تقف خارج السببية. ليست الحرية عند سبينوزا إلا التأقلم مع قوانين الطبيعة؛ إنها «إدراك الحتمية».

المعرفة الحقة هي الفضيلة والسعادة. إنهما يتطابقان معا عند سبينوزا في وضع يتكيف فيه الإنسان مع النظام الخالد للعالم المحكوم بمبدأ العلة والمعلول. فيجب على الإنسان أن يسمو بنفسه إلى مستوى النظر الصحيح للكون، ويتحتم عليه أن يرى نفسه واحدا مع هذا الكون.

إن هذا يحتاج إلى نوع خاص من المعرفة. يفرق سبينوزا بين المعرفة بالإدراك الحسي، التي لا يعتمد عليها، وبين المعرفة العقلية بمساعدة المصطلحات، وأخيرا أهمهم؛ وهي المعرفة الحدسية الجلية الواضحة. هذا النوع الثالث من المعرفة هو الذي يدرك العلاقة بين الله والأشياء بصورة مباشرة.

يوضح سبينوزا هذا النوع من المعرفة بمثال من الرياضيات: عندما يتم إعطائى الأعداد ١، ٢ و٣ وأبحث عن عدد رابع، تكون علاقته بالعدد الثالث مثل علاقة العدد الثاني بالعدد الأول؛ إذن سيكون واضحا «لأول وهلة» كما يقال دون إعمال عقل واستدلال، أنه يجب أن تتعلق المسألة بالعدد ٦؛ أي بضعف العدد ٣.

تنحصر في هذه المعرفة الحدسية الجلية كما يقول سبينوزا «أسمى طموحات العقل وأسمى الفضائل». وفيها يتواجد كل من الاضطراب والعقل في توافق تام. فبفهمها لجوهر الأشياء وبتقديمها في نفس الوقت السعادة للإنسان من خلال طمأنينة النفس، لديها جانب متخيّل وأيضا جانب متبصر. في إطار هذه المعرفة يشاهد الإنسان العالم من «زاوية الخلود» ويحقق «حب الله الكامن في المعرفة».

الانتظام في عقل العالم وطمأنينة النفس وحب الله: تنتظم في «علم الأخلاق» لسبينوزا المثل العليا للسعادة في الفلسفة القديمة وفي الأديان السماوية كنوع جديد من التبصر الورع للعالم. إنها تعتبر حكمة ـ كما يقول سبينوزا ـ «يتم إهمالها تقريبا من كل إنسان» رغم أنها «في متناول اليد ويمكن العثور عليها دون مجهود كبير».

توفي سبينوزا عام ١٦٧٧م، في سن الرابعة والأربعين فقط، بمرض السل الرئوى. بعدها نشر أصدقاؤه في نفس العام أعماله الكاملة، التي شملت أيضا «علم الأخلاق». أما ما توقعه سبينوزا سلفا فقد حدث فجأة: لقد تم حظر تداول الكتاب بواسطة الرقابة في ٢٥ حزيران (يونيه) عام ١٦٧٨م.

لقد استمر تجريح وتشويه سمعة سبينوزا ومحاولات منع كتبه من الانتشار بعد ذلك أيضا خلال القرن الثامن عشر الميلادي بأكمله. أما الافتتان، الذي انبثق من فلسفة الوحدة عنده، فلم يتوقف نتيجة ذلك.

استقى العصر الكلاسيكي نفسه من فكر سبينوزا في كل من الأدب والفلسفة الألمانية من عام ١٧٧٠م حتى ١٨٣٠م. لقد جهر ليسينج بفضل سبينوزا وكذلك جوته وهيردر. كما تحولت فكرة عقل العالم المتغلغل والمسيطر على الحقيقة إلى منطلق لفلسفة المذهب المثالي الألمانية. فقد بنى كل من فيشته وشيللينج لكن بالأخص هيجل على ما قدمه سبينوزا. أما ما طالب به سبينوزا من «إدراك الضرورة» فقد استلهمه معتنقي المذهب الماركسي؛ عندما أراد التعبير عن أنه يجب على الإنسان أن يعمل بالتوافق مع الحتمية الموضوعية للتاريخ. كما اكتشف نيتشه في تدين وورع العالم عند سبينوزا تقاربا لصيقا مع تفكيره الذاتي.

أما خاصية مذهب سبينوزا فهي أيضا أن له جذور عميقة في الماضي كما له في نفس الوقت حداثة مدهشة. فكون المادة والروح نقيضان شكليا فقط يتفق مع معارف الأديان الشرقية ومذاهب التأمل الروحي، كما يتفق

أيضا مع معارف علم الطبيعة (الفيزياء) الحديث. إن لمؤلفات سبينوزا هالة تقديمها لمذهب في رؤية الحياة قادم من الماضي البعيد، كما أنها تشير في نفس الوقت إلى المستقبل الممتد. يكاد القارئ لا يحس في أي كتاب آخر بهذا الذي يسمى منذ أوائل العصر الحديث «الفلسفة الخالدة»؛ أي المطلب الدائم المتجدد بتخطي الزمن والتغلب عليه بتبصر وتأمل الحقائق البسيطة الباقية.

الطبعات:

BARUCH DE SPINOZA: Die Ethik. Schriften und Briefe. Übertragen von Karl Vogl. Revidierte Übertragung und herausgegeben von Friedrich Bülow. Stuttgart: Kröner 1976.

ما تعلمنا التجربة

دافيد هيوم: بحث في العقل الإنساني (١٧٤٨م)

تلعب الخبرة دورا كبيرا في حياتنا. إننا نعتمد عليها عندما يجب علينا حل المشاكل. فعندما يضرب حاسبنا الآلي عن العمل، نقارن هذه الحالة بما يشابهها من الحالات التي حدثت في الماضي، أو نلجأ إلى من لدية تجربة وخبرة بمثل هذه الحالات. لكن أيضا عندما يقع منا خطأ جسيم في حياتنا؛ فأن الخبرة هي التي نحاول أن نتعلم منها تفادى هذا الخطأ في المستقبل. هكذا يمضى العلم أيضا؛ فهو يتقدم بأن يرتب ويستخلص النتائج الصحيحة من معلومات الخبرة.

تتمتع الخبرة بمرجعية عظيمة في كل من الحياة اليومية والعلم. كما تعتبر الخبرة المكتسبة رأس مال متراكم وأساسا مؤكدا لتوجهنا في العالم. تقف الأهمية الكبرى، التي يقيمها كثير من الفلاسفة للخبرة، في تناقض ملحوظ مع ذلك. تعامل الخبرة في تاريخ الفلسفة كطفل غير شرعى، يجب دعكه أولا بالفرشاة القاسية لمقولات العقل؛ حتى يستطيع المرور. فمنذ عصور الفلسفة القديمة يوجد تراث سائد قديم، يجعل الأولوية «للعقل» وللتفكير «الخالص» على الخبرة «الحسية».

أما الاستثناء فتمثله الفلسفة الإنجليزية، التي قدمت طائفة كاملة من المفكرين، الذي درسوا النتائج الحتمية، التي يجب على الفلسفة أن

تستخلصها من الخبرة. فليس من باب العبث أن صارت الجزر البريطانية وطنا للمذهب التجريبي الحديث؛ وهو اتجاه يعتبر فيه العلم النابع من الخبرة مقياسا للمعرفة والعلم.

لقد بلغت العراقة البريطانية للمذهب التجريبي قمتها على يدى دافيد هيوم. عاش هيوم في عصر التنوير، الذي اتجه به خطوة إلى الأمام عما تقدم به معاصروه. لم يتجه هيوم فقط إلى تدمير نسيج عنكبوت الأوهام بواسطة العقل؛ لكنه هاجم باسم التجربة أيضا تلك الأوهام، التي يكذب العقل بها على نفسه. فقد استخلص بكتابه «بحث في العقل الإنساني» النتائج الحتمية مما تعلمنا الخبرة فلسفيا بصورة قاطعة لم يقم بها أحد قبله. لذا لم يعد هناك الكثير مما قدمته فلسفة ما وراء الطبيعة حتى هذا الوقت على أنه معرفة يقينية.

لم يكن ما يهم هيوم في ذلك تنقية فلسفة ما وراء الطبيعة. بل إن ما كان يأمله ويهدف إليه من اشتغاله بالفلسفة نظر جديد إيجابي للعالم ووسيلة لتغيير حياته. فقد كان الشاب هيوم بالأحرى إنسانا غير سعيد، منشئا على تربية دينية صارمة ملتزمة بفكر المذهب الكالفيني (نسبة إلى يوهان كالفين الرائد البروتيستانتي المتشدد). ولد عام ١٧١١م في إيدينبورج ابنا لأسرة اسكوتلندية تقليدية بعد أربع سنوات فقط من وحدة اسكوتلاندا مع انجلترا، وترعرع في نين ويلز؛ وهي مدينة صغيرة تقع في منطقة الحدود الجنوبية الشرقية للدولة. لقد ترك المذهب الكالفيني والصبغة الاسكتلندية، الذي أدخله جون كنوكس في القرن السادس عشر الميلادي، آثارا ملحوظة خاصة في هذا الإقليم. من تلك الآثار أن الشر متجذر في الإنسان بصورة عميقة. كما أن الله في التصور الكالفيني صارم، يأمر بالمراقبة الذاتية والاختبار الروحي الدؤوب؛ للعثور أيضا على المكامن الخفية للخطيئة البشرية.

تحول الاختبار الروحي أيضا عند الشاب هيوم إلى عادة يومية؛ لكنها مؤلمة، وصار العقل جهة تطالب بأن تبين للطبيعة الإنسانية الطريق السليم. لقد كان عسيرا عليه تجاهل طبيعته الذاتية وما بها من ميول مطبوعة. ظهر انزعاجه مبكرا من أن قناعاته الدينية تجاه الطبيعة البشرية قد جعلت دورها دور قاصر تحت الرعاية في مؤسسة تربوية. وعلى ذلك كان دائما ما يقع في أزمة مع التوقعات التي كانت تنتظر منه. فعندما تم إرساله في سن الخامسة عشر لدراسة الحقوق في ايدينبورج أطاع ذلك على غير إرادته. رفض هذا النمط الدراسى. فالذى كان يهتم به حقيقة هما الأدب والفلسفة. لم يغترف هيوم من دراسة فلاسفة العصور القديمة متعة جمالية فقط؛ وإنما استقى أيضا المثل الأعلى للحياة في الطمأنينة النفسية، الذي كان يعتبر عند مدارس الفلسفة القديمة وخصوصا عند المشائين السعادة المكتملة. لكن لا الزهد ولا راحة البال وطمأنينة النفس من الفلسفة القديمة استطاعا أن يجعلا هيوم متصالحا مع نفسه. فقد كان دائما ما يصاب بالاكتئاب وبالاضطرابات الذهنية.

قطع دراسته في عام ١٧٢٩م وعاد إلى موطنه. كما أنه لم يجد عملا يتقاضى عليه أجرا إلا على فترات متباعدة. فهو لم يجد وظيفة ثابتة في هذه الدنيا؛ لكن ثروة والده وفرت له الحرية والاستقلال في مواصلة اهتماماته الفلسفبة. لقد وا صلت الشخصية الكالفينية في هيوم حياتها مدة طويلة: فقد تكفلت هذه الشخصية بأن ينشئ هيوم نظاما عظيما وصارما لعمله، وأن يرتب معيشته على ما يتيسر لديه من مال بصورة دقيقة مخجلة.

اتجه اهتمامه الأساس إلى رؤية جديدة للطبيعة الإنسانية، لا تعتد بالأحلام والتمنيات العقلية أو الدينية؛ وإنما تعتد بالتجربة. وهكذا وقع على تراث المذهب التجريبي البريطاني؛ من أمثال الآباء الفلاسفة للعلوم الطبيعة التجريبية الحديثة فرانسيس بيكون واسحاق نيوتن، وأيضا فلاسفة

التنوير البريطاني ابتداءا من جون لوك مرورا بجورج بيركلي وجراف فون شافتيز بورى وصولا إلى فرانسيس هوتشيزون، الذين تدين دولة الحرية والتسامح لإنجازاتهم، كما يلاحظ هيوم باعتزاز وفخر. لقد وجد عند هؤلاء الطريقة لفلسفة علمية قائمة على الملاحظة والتجربة، كما وجد صورة للإنسان على أنه مخلوق خير واجتماعي بطبيعته؛ مخلوق ـ مزود «بفهم أخلاقي»؛ وليس دائما مثل شجيرات البونساى اليابانية يحتاج إلى التقليم، ويجب تحريره من الميول الشريرة. لكن من بين التجريبيين لعب هوتشيزون، الذي كان يقوم بالتدريس في جلاسجو، دورا هاما عند هيوم. فقد كان واحدا من الذين ساهموا في جعل سكوتلاندا مركزا للتنوير الأوربي.

انفصل هيوم عن صورة الإنسان المتشائمة في المذهب الكالفيني، وصار من أتباع صورة الإنسان المتفا ئلة في التنوير البريطاني. ارتبط بذلك أيضا تقييم جديد إيجابي لمجمل العالم المدرك بالحس. إن الذي صار مهما قبل كل شيء عند هيوم هو النتائج الحتمية المعرفية النظرية لهذا التقييم الجديد: فهو قد انطلق آنئذ مثل جون لوك وجورج بيركلي من أن كل معرفة بالحقيقة أساسها التجربة.

عندما بدأ هيوم رحلة إلى فرنسا عام ١٧٣٤م، كانت لديه كمية من الملاحظات والمذكرات، التي نشأت على المدى الطويل من خلال قراءاته الفلسفية. فهو كان أثناء دراسته قد وضع خطة لكتاب خاص به في الفلسفة. بدأ الكتاب الآن يتشكل. فقد استأجر من عام ١٧٣٥م حتى ١٧٣٧م مسكنا في لافليش، بلدة صغيرة في إقليم أنجو، الذي نال فيه رينيه ديكارت، المنافس العقلاني الكبير في المذهب التجريبي، تعليمه في مدرسة يسوعية. هنا ألف هيوم كتابه الأول الهام «مختصر في الطبيعة الإنسانية»، الذي أصبحت التجربة فيه نقطة البداية لنظرية المعرفة الجديدة

وأيضا لفلسفة أخلاقية جديدة. ظهرت الأجزاء الثلاثة من «المختصر» ما بين عام ١٧٣٩م وعام ١٧٤٠م في لندن متبوعين بكتاب صغير سماه «موجزا»؛ أي اختصار لمؤلفه الأكبر.

لقد اعتقد هيوم أن مفتاح حل كل المسائل الفلسفية يوجد في النظرة الجديدة الواقعية للإنسان. فنحن سواء مارسنا الآن نظرية المعرفة أو فلسفة الغيبيات أو فلسفة الأخلاق يجب أن نعرف ما لدى الإنسان من استعدادت طبيعية وإمكانيات معرفية. في ذلك يجب أن تحل التجربة والملاحظة محل التأمل النظرى الغيبى. بفلسفة هيوم وصل الجدال إلى قمته؛ الذي انقلب فيه المذهب التجريبي على ادعاء فلاسفة عقلانيين مثل ديكارت واسبينوزا أو لايبنيتس بأنه توجد حقائق يدركها العقل مباشرة؛ أي دون المرور بطريق التجربة. ينضوي تحت ذلك على سبيل المثال معرفة وجود الله وخلود الروح، وأيضا الاعتقاد بأن لكل الأحداث الواقعة في الطبيعة سبب.

أما النتيجة التي وصل إليها هيوم فلم تهو كالصاعقة بالطبع فقط على فلسفة الغيبيات العقلانية، وإنما أيضا على المذهب التجريبي نفسه. فطبقا لتشخيصة لا يترنح ما يسمى «الحقائق العقلية» فقط؛ وإنما أيضا الإيمان بمعرفة مؤكدة للحقيقة على الأساس التجريبي. وعلى هذا يتأسس إعتقادنا بأن أحداثا محددة تستدعي بالضرورة أحداثا أخرى ـ ومن ثَمَّ فهذا الذي نفهمه من «السببية» ـ على استنتاج خاطئ، قادنا إليه الخيال الإنساني. إننا نقوم بتجارب حسية محددة ونخزنها في الذاكرة مثل أن أي لمس لشعلة يتسبب في الإحساس بالحرارة. إن ما خبرناه حقا هو التتابع المنتظم لظاهرتين. لكن استنتاجاتنا تمضى متخطية ذلك. فنحن نعتقد أن هاتين الظاهرتين كليهما مرتبطتان ببعضهما بالضرورة كعلة ومعلول. ثم نستدل إذن بطريقة خاطئة من انتظام ملاحظ على ضرورة حتمية. بهذا النقد

للتفكير السلبي يكون هيوم قد ذبح إحدى البقرات المقدسة للموروث الفلسفي وأدخل نفسه في ذات الوقت في موقف غير مريح.

اصطدم في بحثه عن معرفة مؤكدة بنشاطات المخيلة الإنسانية الزائفة في كل مكان، وهناك، حيث كانت «حقائق» مكتوبة، لم يجد دائما إلا «أوهاما باطلة». لقد انتهى المذهب التجريبي إلى التشككية.

أيضا لم يستطع استقبال الكتاب أن يمده بأي سعادة. فقد كتب فيما بعد «لم يصادف أي عمل أدبي مطلقا حظا أتعس مما صادفه كتابي «مختصر في الطبيعة الإنسانية». فقد سقط من الصحافة على أنه مولود ميت، كما لم يعره أحد اهتماما حتى لمرة واحدة؛ بحيث يسبب على الأقل بين المتعصبين أو المتحمسين تذمرا ضئيلا أوهمهمة قليلة».

يدين العالم حقا لهذا الفشل ذاته لكتاب «بحث في العقل الإنساني». إلا أن هيوم لم يكن يقصد الانصراف عن المشهد الفلسفي. فقد قام بمحاولة نيل كرسي أستاذية بجامعة ايدينبورج؛ لكنه لم ينجح في ذلك. المهم أنه كان مصمما على تحرك جديد، يلفت به الأنظار إلى نظرياته الفلسفية.

لقد بدأ يختار شكلا أدبيا رائجا لعرض أفكاره؛ هو المقال. فقد نشر فيما بين عامى ١٧٤١م و١٧٤٨م عدة مجلدات مقالات في قضايا الأخلاق والسياسة والدين وفلسفة الغيبيات. لقد أثبتت المقالات أنها أكثر نجاحا بدرجات متفاوتة من «الموجز» السابق. وعلى ذلك آوى هيوم في يناير ١٧٤٧م إلى بلدته نين ويلز؛ ليصوغ نظريات هامة من «الموجز» في صورة مقالات. في هذه الأثناء اتخذه الجنرال البريطاني الواسع النفوذ والتأثير سينكلار مرافقا له في مهام عسكرية ودبلوماسية. لقد مكنه دخله من هذه المهام من أن يعمل في الوقت المتبقى له منها مستريح البال من هموم المعيشة.

انتهى هيوم في عام ١٧٤٨م من تأليف عمله الفلسفي الثاني الكبير، الذي نشر في البداية تحت عنوان «مقالات فلسفية في العقل الإنساني». لم يكن الكتاب الجديد أي نوع من إعادة الصياغة الخالصة لكتاب «الموجز». فقد كان أكثر اختصارا بصورة جوهرية، كما كان له شكل مغاير لغويا وكذلك مضمونيا. لقد فكك هيوم القسم الخاص بنظرية المعرفة من «الموجز» إلى سبع مقالات. ثم لم يأخذ من قطاع موضوعات فلسفة الأخلاق إلا قليلا جدا ممثلا في مقال واحد عن مشكلة حرية الإرادة. وبجانب ذلك اشتمل هذا الكتاب قبل أي شيء على تأملات دينية فلسفية، منها المقال المضاف حديثا «في المعجزة». فمركز الثقل الموضوعي للكتاب الجديد كان آنئذ يوجد بوضوح في نظرية المعرفة وفي النقد الديني. أما تأملاته في فلسفة الأخلاق فقد قام هيوم بعد ذلك بعدة سنوات بإعادة صياغتها من جديد في كتابه «بحث في مبادئ الأخلاق».

تواصل «مقالات فلسفية» التي سميت بعد ذلك «بحث في العقل الإنساني» تبنى مذهب تشككي؛ لكنه خال من نغمة الحزن والتشاؤم، التي أعلنها في نهاية «الموجز». يحدد هيوم مذهبه «المعتدل» في الشك من المذهب «البيرهوني»، الذي مثلته مدارس الفلسفة القديمة للمتشككين؛ ومنهم بيرهوني مؤسس المذهب. فبينما يطالب هذا المذهب بالإحجام عن الحكم في كل القضايا الفلسفية المختلف عليها، لا يطلب هيوم إلا التوجه إلى العقل السليم للإنسان والاستغناء عن اليقين النهائي.

يتخذ هيوم طريقا وسطا بين فلسفة «سهلة»، تعتمد على ملاحظات الحياة اليومية بصورة لصيقة، وتريد أن تؤثر في سلوكنا، وبين فلسفة «مجردة» و«متعمقة»؛ هدفها الوصول إلى المبادئ النهائية لمعرفتنا العقلية وإلى تصوراتنا الأخلاقية. فهيوم يريد سد الفجوة بين فلسفة تتجه إلى الحياة العملية وفلسفية تتجه إلى الغيبيات؛ بأن يحرر فلسفة الغيبيات من

أدغال تأمل نظرى لا يمكن إثباته؛ وذلك من خلال البحث المتعمق لطريقة تأثير العقل الإنساني، يراعى في نفس الوقت ما يتعلق بالحياة اليومية. إنه رفض للفلسفة الأكاديمية، التي فقدت الصلة بخبرات البشر. ليس لذلك فقط تعتبر أهداف هيوم هي أهداف الساعى إلى التنوير، الذي يريد أن يربط «البحث المتعمق» بـ«الوضوح»، وكل ما يهمه تدمير «تلك الفلسفة المتعجرفة وهذه الرطانة الغيبية، التي باختلاطها بالخرافات الشعبية تجعل اجتياز المفكرين المُهْمِلين الكسولين لهذه الفلسفة كأنه غير ممكن، وتمنحها هيبة العلم والحكمة».

يمكن فهم نظرية المعرفة عند هيوم على أنها نتيجة كلية من المذهب التجريبي لسابقيه لوك وبيركلي. انطلق لوك من أن الوعي الإنساني صفحة بيضاء، يمكن وصفها من خلال الإدراكات والملاحظات الخارجية والداخلية فقط، التي نستخلص منها مضامين تصورية مركبة بدرجات مختلفة. فالمعرفة تنشأ في رأي لوك من خلال الطريقة الاستقرائية؛ أي بأن ألخص ملاحظات منفردة كثيرة تجاه مقولة عامة.

لقد اعتقد لوك أنه لا تعتبر المقولات عن ادراكاتنا فقط ممكنة؛ وإنما هي أيضا المقولات الموثوق فيها عن العالم الخارجي كسبب لإدراكاتنا. وعلى هذا افترض أنه تصلنا عبر الحواس «كيفيات أولية» معينة عن أشياء مثل: تمدد وحركة أو هدوء.

دمر بيركلي هذا الربط، الذي خلفه لوك بين الوعي والعالم الخارجي. فهذا الذي نسمية حقيقة، يتكون في رأيه من المضامين التصورية فقط، التي نحصل عليها من الخبرة الحسية. تقول نظريته الأساس: «الوجود هو ما صار مدركا». إن عالم الإنسان مقصور على ما ييسره له وعيه. الأكثر من ذلك أن بيركلي ينكر وجود عالم خارجي. فوحدة وثبات الادراكات، التي نتلقاها، لا تتحقق من خلال عالم مادي خارجنا؛ وإنما تتحقق بالله الذي

يخلق إدراكاتنا.

يبني هيوم أيضا كل معرفة على «إدراكات حسية»، ويرى أيضا أن مقولات عن أشياء العالم الخارجي غير ممكنة. لكنه يستغنى عن العودة إلى موضوع أن الله سبب لعالم إدراكاتنا. بل على العكس من ذلك؛ إذ أنه يحاول في قسم النقد الديني من مقالاته تدمير وهم أن إثبات وجود الله ممكن بأدوات العقل.

يفرق هيوم بين إدراكات حسية مباشرة واضحة يسميها « انطباعات » وبين إدراكات أقل حيوية يسميها « تصورات ». « تصورات » تعتبر « انطباعات » خزناها بمساعدة الذاكرة. إننا نربط التصورات البسيطة بالتصورات المركبة على أساس الانطباعات. فكل التصورات إذن مصدرها الخبرة الحسية؛ وبذلك ليست لها قيمة ذاتية. كما أنها تعتبر مثل صور من أصل، وتشبه كثيرا أو قليلا صورا ضوئية بحالة جيدة لواقع شاهدناه بأعيننا ذات مرة. وتتميز التصورات الحقة بأنها تظل مرتبطة بالانطباعات؛ أي بالتجارب الحسية المباشرة. ويكمن سبب الأخطاء الكثيرة طبقا لرأي هيوم في أن مخيلة الإنسان تستطيع أيضا إنشاء تصورات جديدة، لم تعد لها أي صلة مباشرة بالخبرة.

تربط مخيلتنا التصورات بواسطة تداعى الخواطر وتواردها. فمن خلالها ننتج نحن من تصورات منفردة عالم تصورات مترابط. يفرق هيوم بين ثلاثة أنواع من توارد الخواطر هي: توارد خواطر على أساس التشابه، وتوارد خواطر على أساس القرب الزماني والمكانى، وتوارد خواطر على أساس علاقة العلة بالمعلول. فعندما أرى مثلا صورة ضوئية لشخص ما، أوجه أفكارى لا إراديا إلى هذا الشخص نفسه أو إلى شخص يشبهه. وإذا دخلت شارعا أعرفه من قبل، تشرد أفكارى إلى البيت الذي عشت فيه ذات مرة.

أما أهم شيء لإنتاج عالم تصورات موحد فهو الارتباط السببي؛ أي

ارتباط العلة بالمعلول. يخضع هذا الارتباط أيضا لقوانين العلوم الطبيعية، التي نشرح بها عالمنا نظريا. هنا يجدد هيوم نقده للسببية الوارد في «الموجز»، ويربطه بنقد للاستقراء والاستنتاج من حالات منفردة وصولا إلى حتمية عامة.

أحد هذه التصورات «الغامضة» الغيبية التي يرفضها هيوم؛ هو تصور أن قوى مادية أو طاقات تعتبر عللا لمعلولات محددة؛ أي أسبابا لمُسَبَّبات معينة – مثلا، عندما تلتقى كرة بلياردو بكرة أخرى وكما نتوهم تحركها. غير أنه في الحقيقة يبدو لحواسنا الظاهرية فقط، أن اصطدام كرة البلياردو الأولى تلاه تحريك الثانية. إن افتراض قوة مؤثرة فاعلة هو إنتاج خيالنا النظرى. يقول هيوم: «تمضى وقائع العالم في حالة تبدل دائم، شيء يصطف خلف آخر في تتابع لا ينقطع. أما القدرة أو القوة، التي تبقى الآلة كلها في حالة عمل، فمخفية عنا تماما..». ولأننا لا نستطيع أن نفترض مثل هذه القوة الداخلية، يجب علينا أيضا أن نستغنى عن فرضية أن اصطدام كرتى البلياردو معا قد تبعته «بالضرورة» حركة. إننا نذهب بعيدا جدا؛ عندما نوصف اصطدام الكرة الأولى على أنه «سبب» وحركة الثانية على أنها «مُسَبَّبة».

لقد ترتب على نقد الترتيب السببي نقد الاستقراء ذا التأثير الفائق على فهمنا للعلم. ففي نتيجة القياس الاستقرائى نستدل من الملاحظة المتكررة لتتابع حدث ما على وجود قانون طبيعي. إننا نلاحظ كل صباح طلوع الشمس؛ حتى نصل في النهاية إلى قناعة؛ أنه «يجب» على الشمس أن تطلع كل صباح من الشرق. لكن مصدر هذه النتيجة ليس العقل؛ وإنما العادة. فنحن لا نستطيع أن نعلم في الحقيقة ـ طبقا لرأى هيوم ـ ما إذا كانت الطبيعة ستواصل سلوكها على وتيرة واحدة مثلما فعلت في الماضي. لذا لا يمكن الاستدلال من الانتظام الماضي على المستقبل. فإمكانية إصدار

تنبؤات عن المستقبل؛ وهي علامة جوهرية للقوانين العلمية، لا يقام الدليل عليها من خلال التجربة.

قدم هيوم بشكه في سريان النتيجة الاستقرائية نقدا تجريبيا للمذهب التجريبي، وأصاب لب موضوع ما سوغه سابقوه من بيكون إلى لوك على أنه منهج علمي. لقد عارض الإنسان بالاستقراء المعتمد على التجربة والملاحظة منهج الاستدلال القياسي للعقلانيين. انطلق هذا المنهج من بديهيات ومبادئ عامة، واستنتج من هناك باستدلال «من أعلى إلى أسفل» حالات خاصة. لكن عندما يأخذ الإنسان الملاحظة والتجربة بجدية - في رأي هيوم - على أنها أساس معرفتنا، حينئذ يجب عليه أيضا أن ينظر إلى الاستقراء على أنه أحد تلك النتائج غير المشروعة للعقل، التي تنتمي إلى أخطاء فلسفة ما وراء الطبيعة.

عندما لا نتوقع من عقولنا أي حقائق مؤكدة، ففي أي شيء يستطيع الإنسان عموما أن يثق؟ يعطي هيوم على هذا السؤال إجابة عملية مثلما هي متوقفة على التجربة. فالشعور والغريزة يعتبران عنده عاملان مساعدان على التوجه السليم أكثر ثقة من قدراتنا العقلية. صحيح أننا لا نستطيع أن نعلم ما إذا كانت الشمس ستطلع في الصباح الباكر مرة أخرى؛ مثلما حدث في كل الأعوام السابقة. لكن الخبرة والعادة والشعور وقبل كل شيء الميل الفطرى إلى الإيمان بتكرار مجريات الطبيعة، يجيزون لنا انتظار ذلك مستقبلا. إننا ننظر إلى قضية حتمية الطبيعة على أنها فرضية. وعلى النقيض من قسم كبير من التراث الفلسفي لا يجعل هيوم العقل سيدا؛ وإنما خادما للشعور والغريزة.

إن عادتنا في أن نستدل من تساوي الأحوال على تساوي النتائج، تمثل عند هيوم الأب الروحي لحل إحدى أقدم مسائل فلسفة ما وراء الطبيعة؛ وهي مسألة ما إذا كانت لدى الإنسان إرادة حرة، وبذلك لا يخضع وحده

لعلاقة العلة والمعلول في الطبيعة. فالظاهر أن إرادة حرة كهذه هي التي تضمن إمكانية جعل الإنسان مسؤولا عن تصرفاته.

يدور الأمر هنا في الأساس - كما يرى هيوم - حول جدال كلامي فقط. إذا أن التكرار على وتيرة واحدة، الذي نفترضه في علاقات العلة والمعلول في الطبيعة، نفترضه أيضا في التصرفات الإنسانية. فالأحوال والعلل والبواعث المتساوية تستدعى لدى الطبائع المتساوية طرق تصرف واحدة أيضا. لذلك لا يوجد أي سبب للانطلاق من سبب مستقل للإرادة.

ومع ذلك يعتبر التمسك بفكرة الحرية الإنسانية مفيدا. يقدم هيوم بدلا من حرية إرادة فلسفية لا تدوم طويلا حرية تتمثل في إمكانية تحويل قرار الإرادة إلى فعل. سمى آرتر شوبينهاور في القرن التاسع عشر الميلادي - وهو مثل هيوم ناقد لحرية الإرادة - هذه الحرية « حرية التصرف ». فبينما لا أملك أي سلطة على البواعث التي تحدد إرادتى، إلا أن لدى سلطة على مدى ما أحققه بقرار الإرادة. يرى هيوم في هذا الحل تصالح الإرادة والحتمية معا، وفي نفس الوقت إنقاذ فكرة المسؤولية الإنسانية.

تبدو الخاصية التنويرية لـ «بحث» هيوم بوضوح في مناقشته للموضوعات الدينية تحديدا. لقد بحث موضوعات ومضامين الديانة المسيحية - وهوالسئ السمعة عند الرأي العام الاسكتلندى كملحد - بنفس سلامة التقدير وطبقا لنفس المعايير، التي قادته لمواجهة نظريات فلسفة الغيبيات. يجب أيضا أن نسأل هنا دائما: أيمكن أن تستند المقولات الدينية على التجربة؟ أتستطيع أن تساهم في توضيح العالم؟

المهم أن هيوم يبحث موضوعين اثنين من موضوعات اللاهوت المسيحي هما: إمكانية المعجزات، و« الدليل الغائى على وجود الله »؛ وهو القول بأن وجود الله يمكن الاستدلال عليه من حكمة الكون ومن إحكام نظامه.

تعتبر المعجزات أحداثا تكسر التكرار على وتيرة واحدة لمجريات الطبيعة. إنها إذن أحداث لا يعيشها الإنسان عادة، ويتوقف تصديقها على تصديق أولئك الذين شهدوا لنا بأن المعجزة قد حدثت. إذا كان كذب مقولة أو تضليل هؤلاء الشهود أقل احتمال وقوع من الحدث المروى إذن ربما يكون هذا مبررا للإيمان بالمعجزة. إلا أن هذا كما يرى هيوم ـ لم يحدث مطلقا حتى الآن. فكل القصص عن المعجزات أثبتت عند النظرة الفاحصة أنها تمثل مشكلة. يقول هيوم: «يتضح من كل هذا أن شهادة على أي نوع من المعجزة لم ترتفع أبدا إلى درجة الاحتمال أو الدليل». فمن يؤمن بالمعجزة يكون قد فقد الاستناد إلى العقل ولذلك لا يصح له أيضا أن يعتمد عليه.

يستند أيضا منظور أن الله هو مهندس المعمار الحكيم للعالم إلى أساس غير مؤكد. فنحن نقيم هنا تطابقا مشكوكا فيه بين الأنشطة البانية للإنسان وبين الله. يضع الإنسان نفسه مكان الله ويجعله ذاتا مخططة بصورة عقلية. لكن المهم ما يأتي: لم يرتب كل شيء في العالم مطلقا بشكل مفيد. إننا نعرف شرورا كثيرة ونلاحظ تشوهات عديدة؛ لدرجة أننا لا نستطيع أن نرجع كل هذا إلى واضع إلهي، رتب كل شيء على أحسن حال. يتطرق هيوم هنا إلى مشكلة ما يسمى «نظرية العدالة الإلهية»؛ وهي تعارض الشر والرزية في العالم مع فكرة إله منان وقادر في وقت واحد.

لا يترك مذهب التشكك المعتدل عند هيوم القارئ في حالة يأس أمام عدم تكشف العالم؛ وإنما يطالبه في نهاية كتابه «بحث في العقل الإنساني» بالنظرة النقدية الفاحصة. يجب علينا أن نعرض عن النظريات التي لا تخلو من التناقض المنطقي، ولا صلة لها بالتجربة: «فعندما ننتقى أي كتاب مثلا عن التعاليم الإلهية أو عن فلسفة الغيبيات المدرسية، يجب علينا آنئذ أن نسأل: هل يحتوى على أي استدلال مجرد عن الحجم أو

العدد؟ لا. أيحتوي على أي استدلال مؤسس على التجربة عن الحقائق والكون؟ لا. القوا به في النار على ذلك؛ إذ أنه لا يمكن أن يحتوى إلا على الخديعة والتضليل».

حتى «المقالات الفلسفية»، التي نشرت في نيسان (أبريل) عام ١٧٤٨م في لندن، والتي منحها هيوم منذ عام ١٧٥٨م العنوان المعتاد لنا «بحث في العقل الإنساني»، لم تكن قد أدت إلى اختراق حاجز الشهرة الجماهيرية الكبيرة للمؤلف. فهو لم ينل الشهرة بين معاصريه إلا بكتاب «تاريخ انجلترا»، الذي صدر جزؤه الأول عام ١٧٥٤م. لكن تأثير كتاب «بحث في العقل الإنساني» في التاريخ الفلسفي كان شديد الأثر ومازال مستمرا حتى اليوم. لقد قرأ كانت مؤلفات هيوم في الترجمة الألمانية من عام ١٧٥٥م، واستلهم منه نقده لـ «العقل الخالص» للعقلانيين.

لقد نال هيوم في الفلسفة الأنجلو سكسونية، التي يغلب عليها المذهب التجريبي، سريعا مكانة الرائد (الكلاسيكي) الأهم. فقد صارت مؤلفاته منطلقا وهدفا أيضا لكل الجهود الساعية إلى تجديد المذهب التجريبي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الميلاديين. كما اعتمد إرنست ماخ على نقد السببية عند هيوم، وفهم الحقيقة على أنها سياق من مركبات شعورية. استند إلى هيوم أيضا مؤسسو مذهب الوضعية المنطقية، الذين أرادوا إعادة تأسيس المذهب التجريبي بمساعدة التحليل اللغوي المنطقي. إن هذا ينطبق على فلاسفة كامبريدج الملتفين حول برتراند رسل ولودفيج فيتجينشتاين، كما ينطبق أيضا على حلقة فيينا المحيطة بموريتس شليك ورودولف كارناب. مثل هيوم عند رسل التحدى الكبير في نظرية المعرفة. فقد ربط آخر كتبه «بحث في المعنى والحقيقة» المنشور عام ١٩٤٠م من عنوانه بأهم مؤلف لهيوم.

كان نقد هيوم للعمل بالنتيجة الاستقرائية مؤثرا أيضا إلى أقصى حد.

فقد أيد كارل بوبر هذا النقد في أهم مؤلفاته المبكرة «منطق البحث» المنشور عام ١٩٣٤م وصار أهم اللبنات لتأسيس نظرية العلم الحديثة. اقتبس بوبر أيضا موضوعا آخر أشمل من فلسفة هيوم؛ هو فكرة أن الفلسفة عقل يومى متنور وأنها ترابط من التواضع والوقوف على أرض ثقافية صلبة والنظرة النقدية الفاحصة. لقد أظهرت الفلسفة بجهود هيوم، أنها تستطيع أن تبحث وتنقب بعمق، دون أن يصيبها دوار التأمل النظرى.

الطبعات:

DAVID HUME: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Übersetzt von Raoul Richter. Mit einer Einleitung herausgegeben von Jens Kulenkampff. 12. Auflage. Hamburg: Meiner 1993.

خريطة الثقافات السياسية

شارل ـ لوى دو مونتيسكيو:
من روح القوانين (١٧٤٨م)

وضع خرائط أو تصحيحها وضبطها يعتبر عملا مجهدا، يتطلب صبرا ودقة. فعلماء الخرائط لا يرون العالم من الوضع المتحمس السابح في الخيال كالرومانتيكيين؛ وإنما يرونه بعين الباحث دقيقة الملاحظة. إنهم لا يزيدون معلوماتنا فقط؛ وإنما صورة العالم عندنا كلها. فهم يوضحون لنا أين نوجد، وماذا يوجد خارج أفقنا المعتاد.

أحد أشهر علماء الخرائط في تاريخ الفلسفة هو شارل ـ لويس دو سيكوندات، بارون دي مونتيسكيو، نبيل من جنوب غرب فرنسا، قضى عدة سنوات من حياته في دراسة النظم السياسية في عصره وفي الماضي. أما ما قدمه بعد جهد سنوات عديدة؛ فكان إنجازا لعصر التنوير غير وجه الحياة. لا يتنفس عمله الهام «من روح القوانين» روح المنَظرّ؛ وإنما روح المجرب. ليست المثل العليا؛ وإنما المشاهدة هي التي قادت المؤلف إلى نظرياته.

كان مونتيسكيو جامعا عظيما للحقائق والوقائع. لا يشهد بذلك فقط الحجم المقارب لألف صفحة، الذي يواجهه قارئ كتابه. لقد سجل أيضا بالتفصيل؛ كيف تساعد العوامل التاريخية والجغرافية المختلفة على وضع

دساتير متغايرة وبناء مؤسسات سياسية مختلفة. لكن لم يكتف مونتيسكيو بسرد وعد الاختلافات والعوامل الحاكمة للثقافة السياسية. لقد أضاف إلى خريطته مرشدا، ينبغي أن يقود إلى دستور ينجح أمام مطالب العقل. وعلى هذا نشأ في تاريخ الفلسفة مزيج فريد من العرض التاريخي والنظرية السياسية؛ فهو كتاب علَّم التاريخ مثلما أشار أيضا إلى المستقبل.

رسم مونتيسكيو بكتابه «من روح القوانين» خريطة للثقافات السياسية، فتحت العيون على أن النظام الشمولي المستبد المفصَّل على السلطة المركزية للملك، السائد في وطنه فرنسا، ليس هو الإمكانية الوحيدة ولا المثلى لترتيب وإقامة نظام سياسي. لقد تحول الكتاب إلى رائد لفهم جديد للدولة وعلاقتها بالمواطنين، هو الذي قاد في النهاية إلى دولة القانون الديمقراطية.

لقد واجه الشاب مونتيسكيو مبكرا جدا ـ كأحد المنتمين إلى نبلاء الريف ـ توقع أن يتولى مهاما سياسية. ولد عام ١٦٨٩م في قصر لابريدى المحاط بالمياه القريب من بوردو، وظل طيلة حياته منتميا للطبقة الحاكمة في إقليم موطنه، وقام هناك ـ بجانب أنشطته الأخرى المتعددة ـ بالأدوار الاجتماعية لمالك الأرض وممثل الطبقة والقاضي.

بدأت تربيته كما هو معتاد آنئذ في ظل الكنيسة الكاثوليكية. انتمى عدد من المدارس الكنسية إلى أفضل مدارس الدولة وأكثرها تقدمية. وعلى هذا أيضا كانت كلية جويللي، التي تعلم فيها مونتيسكيو من عام ١٧٠٠م حتى عام ١٧٠٥م، والتي كانت تديرها جماعة رهبان الأواتويانر. لقد حصل مونتيسكيو في جويللي على معارفه المتميزة في الآداب والفلسفة القديمة؛ لكنه قد كون أيضا موقفا أقرب إلى أن يكون نقديا متحفظا تجاه المسيحية.

بعد انتهاء تعليمه المدرسى بدأ دراسة قانونية لمدة ثماني سنوات، أولا

في كلية الحقوق في بوردو، وبعد النجاح في الامتحان في مكتب محاماة في باريس؛ حيث أدى فترة التدريب. فقبل أن يكتب في القوانين بمدة طويلة، كان مونتيسكيو على علم بالجانب العلمي للنظام القانوني.

عاد عام ١٧١٣م بسبب وفاة والده إلى بوردو ورتب أمور حياته. لقد تزوج زواجا نفعيا تقليديا بثرية من أتباع المذهب الكالفيني، وتولى أمور إقطاعية العنب، التي آلت إليه بالإرث من والده. إن تولى المناصب الرسمية، التي كان يجب شراؤها في ذلك الزمان أو يمكن استئجارها أيضا أو توريثها، كان يخص الطبقة الأرستقراطية. وعلى هذا اقتنى مقعدا في برلمان بلدية إقليم موطنه جوين، وهو منصب كانت مهمته الرئيسة عملا قضائيا. أخيرا نال عام ١٧١٦م؛ كخليفة لأحد أعمامه المتوفين، لقب رئيس مجلس نواب المربح ماديا، وقبل عضوا في أكاديمية بوردو؛ وهذه العضوية هي أول تذكرة دخول لتواجده ككاتب مرموق.

لقد حاول مونتيسكيو مبكرا جدا أن يفسح المجال للعمل الأدبي بجانب التزاماته الأخرى. فبدأ آنئذ قضاء بعض أجزاء السنة في باريس؛ حيث كان يجد محفزات عقلية ويقيم علاقات اجتماعية هامة. كما كان بالنسبة لزمانه مثقفا نموذجيا، وإنسانا متعدد المعارف والاهتمامات؛ لكنه رافض لأي اقتصار على تخصص واحد. وبذلك صار أيضا كمؤلف صاحب «تخصص شامل»؛ مطلعا بنفس الدرجة على الأدب والعلوم الطبيعية والتاريخ والسياسة والفلسفة.

لقد مزج العمل، الذي لفت إليه الوعي القومي لأول مرة، بين هذه الاهتمامات المتعددة بطريقة فكهة وناجحة للغاية. فقد اشتهرت «الخطابات الفارسية» من عام ١٧٢١م اليوم بأنها أول رواية خطابات أوربية ذات شأن. إنها تقدم خبرات الرحلات أثناء بدايات عصر التنوير، وتمثل بذلك الانفتاح الثقافي على الشرق. كما أنها تنتمي أيضا إلى تراث الاتجاه

الأخلاقي الفرنسي، الذي أسسه مونتيسكيو وقاده إلى الازدهار الأدبي كل من لاروش فوكو ولابرويير. فهي تعتبر مثل «طبائع» لابروييرلعام ١٦٨٨م محاولة لاستنتاج أحكام على طبيعة الإنسان، واستنباط قواعد معيشة عقلية من ملاحظة السلوكيات الاجتماعية.

لقد صور مونتيسكيو أيضا في «خطابات فارسية» طبائع اجتماعية مثل «ذواقى الأدب» و«المغامرين المحظوظين»، واستخلص من ذلك مثل سابقيه الأخلاقيين صورة مريبة ومتشائمة للإنسان. على عكس ما عند لابروييرتحتل العلاقات السياسية والاجتماعية حيزا كبيرا. كما أن مونتيسكيو عاد إلى «المنظور الشرقى»، الذي استخدم كثيرا في عصر التنوير؛ وهو النظر إلى الأوضاع والأحوال الغربية بعيون شرقية. فهناك في «خطابات فارسية» اثنان من الرحالة من إصفهان يأتيان إلى فرنسا ويعلقان على المجتمع فيها عن طريق الخطابات. بهذه الخدعة الفنية ينتقد مونتيسكيو الاستبداد الفرنسي بطريقة غير مباشرة. يحمل ملك فرنسا في نظر كلا الرحالين الفارسيين ملامح المستبد في وطنهما؛ بينما يعرضان دين «دراويش» المسيحية على أنه تصنع ونفاق يلوى الكلمات وينحرف بمعناها. يبدو في «خطابات فارسية» أيضا الموقف الإيجابي للمؤلف تجاه انجلترا واضحا، التي أدخلت الملكية الدستورية عام ١٦٨٩م. وعلى هذا يقرر الفارسى أوزبيك في الخطاب الرابع بعد المائة، أن أي نوع من الحكم المستبد، يعطى الشعب في رأي الإنجليز الحق في الانسلاخ من هذا الحكم، وفي استعادة امتلاكه لـ«حريته الطبيعية»، وأن أي سلطة مطلقة تعتبر غير قانونية؛ لأنها ليس لها أي «أصل مشروع». لقد ضبط مونتيسكيو بروايته «خطابات فارسية» نغمة الأساس التنويري لفلسفته السياسية.

بعد نشر باكورة إنتاجه، تحول مونتيسكيو إلى شخصية معروفة في صالونات باريس المجال التقليدي لاغتنام المكانة. فقد أقام هنا العلاقات

الهامة، التي ساعدته في النهاية عام ١٧٢٨م في الحصول على عضوية الأكاديمية الفرنسية ذات الشهرة الفائقة. منذئذ صار أيضا على المستوى الوطنى رجلا ناجحا في حياته.

لقد أكد مونتيسكيو فيما بعد دائما أبدا أنه عمل في كتاب «من روح القوانين» طيلة عشرين عاما كاملة. أما هل بدأ العمل فيه حقيقة عام ١٧٢٨م، فإن هذا كان من الصعب إثباته فيما بعد. المؤكد على كل حال أنه بدأ في نفس العام رحلة أوربية استمرت ثلاث سنوات، مدته بأمثلة محسوسة لكتابه. لقد توجه أولا إلى ألمانيا ثم إلى النمسا والمجر وبعد ذلك إلى سويسرا ثم إيطاليا.

أما أهم حلقات الرحلة فقد بدأت عندما وصل إلى لندن في بداية عام ١٧٢٩م. ظل في انجلترا عامين. حصل خلال هذه المدة على معرفة وطيدة بالمجتمع وبالنظام السياسي. فقد كانت الأبواب مفتوحة أمامه للمجتمع الراقى كأديب معروف. هنا استطاع أن يدرس على الطبيعة مباشرة نظرية لوك الواردة في مقاله الثاني من كتاب «مقالتان في الحكومة» عن فصل السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية. فشاهد مونتيسكيو بنفسه أن الحزب المعارض وقتها من المحافظين الإنجليز بالذات؛ هم الذين ناضلوا من أجل المراقبة والمحاسبة الرسمية لمؤسسات الدولة.

عندما عاد سنة ١٧٣١م إلى فرنسا، لم يصطحب معه فقط كمية هائلة من المذكرات والملاحظات؛ وإنما أحضر معه أيضا إلى قارة أوربا تجربة تنوير سياسي معاش. لم يكن الوحيد في ذلك. فبعد وقت قصير؛ في عام ١٧٣٤م أطلع فولتير أيضا بروايته «خطابات انجليزية» الجمهور الفرنسي على حق الحرية في الدستور الإنجليزي، وأثار بذلك مناقشة بلغت قمتها بكتاب مونتيسكيو «من روح القوانين».

قسم من هذه المادة المصطحبة تضمنه كتاب نشره مونتيسكيو أيضا

عام ١٧٣٤م هو «تأملات في أسباب امتداد واندحار الرومان». حتى لو كانت المعالجة تتعلق بروما؛ فإن كثيرا من القراء المعاصرين وقتها عرفوا أن عليهم أن يفهموا أن المقصود هنا هو «فرنسا». فقد أوضح مونتيسكيو أن الدولة التي ركدت مؤسساتها، والتي تتخطى في ممارستها للسلطة الحدود الطبيعية المعتدلة محكوم عليها بالزوال.

أي النظم السياسية يستطيع الإنسان تمييزها وكيف تبقى، وكيف تتغير سلبا، وبأى العوامل يتأثر وجودها: كل هذا كان أيضا موضوع العمل الضخم والخريطة الكبيرة للثقافة السياسية، الذي بدأ آنئذ يتشكل. يمكن إثبات بداية عمل مونتيسكيو المكثف في أهم مؤلفاته ابتداءا من عام ١٧٣٥م على أكبر تقدير.

لقد أقام حينها في باريس أساسا للدراسة وللبقاء في مكتباتها. أما الكتابة فكان ينزوى لها في قصره في لابريدى المحاط بالماء. في بداية ثلاثينات القرن الثامن عشر، بعد انتهاء الرحلة الأوربية مباشرة، كان الفصل الشهير عن دستور انجلترا قد اكتمل. يقرر مونتيسكيو عام ١٧٤٢م في أحد خطاباته أنه قد انتهى من ثمانية عشر كتابا؛ أي فصلا كبيرا، من العمل؛ أي الكتاب. وفي عام ١٧٤٥م عدل ونقح ما كان قد كتبه. لقد كان يعتقد دائما أنه يتحتم عليه تحليل وإدخال مواد جديدة. لقد بدأ في حزيران (يونية) ١٧٤٧م في كتابة الفصول ٢٨ و٣٠ و٣١، التي تعالج تاريخ القانون الروماني في غرب أوربا والقانون الفرانكى الدخيل؛ (فرانكن الآن إحدى مقاطعات ولاية بافاريا الألمانية وعاصمتها بامبيرج، وقد كانت هناك امبراطورية باسمها حكمت غرب أوربا وأشهر أباطرتها شارلمان الكبير، ومن كاتدرائية بامبيرج خرجت أول حملة عدوانية صليبية على الشرق، ونطق العرب اسمها فرنجة، الذي صار اسما لكل الأوربيين - المترجم).
إلا أن الكتاب لم يصل مطلقا إلى ختام منظم. فقد ترك مونتيسكيو عملا

لم يكتمل، ومخطوطا لم يحكم بناؤه بشكل كامل، ودفع به أوائل عام ١٧٤٨م إلى المطبعة.

لقد اكتشفت الفلسفة السياسية، تحت تأثير البحث العلمي التجريبي في الطبيعة، الدولة والسياسة باعتبارهما مجالاً حتميا مؤثرا يمكن للإنسان تشكيله. وصف ماكيافيللي السياسة بأنها تقدير عقلاني للسلطة، وأنشأ كل من الفرنسي جين بودين في القرن السادس عشر والإنجليزي توماس هوبس في القرن السابع عشر نظرية السيادة المطلقة المستبدة لسلطة الدولة. أما في فلسفة جون لوك السياسية فقد كان هذا الشكل المطلق المستبد للحكم محل شك لصالح حقوق البرلمان والمواطنين.

يواصل مونتيسكيو في كتابه «من روح القوانين» هذا النقد التنويري للاستبداد. لكنه يشير إلى فكرة أن الدولة سياق وظيفي، يمكن وصف آلياته مثلما توصف عمليات الطبيعة وأحداثها. إنه يستخدم مصطلح «قانون» في تطابق تام مع قوانين العلوم الطبيعية. فالقانون ليس لائحة تعسفية؛ وإنما هو تعبير عن علاقة ثابتة، اهتدينا إليها بالعقل بين الإنسان والبيئة. ومن خلال فهمه أن البيئة الاجتماعية والمجتمع ودنيا القانون وعالم السياسة محكومون بالحتمية مثل البيئة الطبيعية، واكتشافه فيهم مجالا لبحث علمي مستقل، يصبح أحد آباء علم الاجتماع كعلم مستقل.

لكن لا يمكن الانطلاق من وجود القوانين المهتدى إليها بالعقل بنفس مفهوم الانطلاق من وجود القوانين الطبيعية. فهناك قوانين جيدة وقوانين سيئة؛ مثلما توجد دساتير أحسن ودساتير أسوأ؛ لأن البشر ـ على عكس الطبيعة ـ لديهم قابلية الخطأ. ومع ذلك يتمسك مونتيسكيو برأى قد عبر عنه أرسطو، أحد عظماء الفلسفة السياسية في العصور القديمة هو: أن الجماعة الوطنية في دولة هي بالأحرى شكل طبيعي للحياة المشتركة للبشر.

أما قبل ذلك بعدة عقود فقد زعم الإنجليزي توماس هوبس في كتابه «عملاق البحر ـ ليفياثان» أن الدولة بنية صناعية خاضعة لإرادة وتخطيط الناس. لقد أدخل هوبس في الفلسفة فكرة ما يسمى «الحالة الطبيعية»؛ وهي الحالة التي يوجد فيها الناس قبل أن يتحدوا في جماعة على أساس عقد اجتماعي. ففي مثل هذه الحالة تسود في رأي هوبس حرب الكل ضد الكل.

حتى وإن لم يذكره إلا نادرا؛ فإن كثيرا من حجج مونتيسكيو تتجه ضد هوبس. ففي رأيه أنه في حالة ما قبل الدولة لا توجد حرب الكل ضد الكل. بل الأرجح أن البشر مسكونون بالخوف ويميلون إلى الانزواء بعيدا عن البشر الآخرين. كما لا يوجد أيضا عند مونتيسكيو «عقد اجتماعي». إنه يعتقد أن الإنسان بحكم «القانون الطبيعي» مدفوع إلى بذل جهده من أجل السلام والغذاء والقرب من الآخرين. فالأزمات وصراعات التقسيم والتوزيع لا تحل إذن إلا عندما يتجمع الناس دون أن ينظموا أنفسهم في جماعة سياسية تستهدى بالعقل.

يهتم كتاب «من روح القوانين» بصورة عامة بثلاثة موضوعات مختلفة هي: أشكال الحكومات المختلفة وما فيها من العلاقات المتحققة بين المواطنين والدولة، و«العوامل البيئية» الاجتماعية والطبيعية التي تؤثر في وضع دستور، ثم أخيرا مسألة أي نماذج دساتير وجدت على مدى التاريخ وأى النظريات يمكن للإنسان أن يستخلصها منها للحاضر.

يفرق مونتيسكيو بين ثلاثة أنواع من الحكومات. يرجع هذا التقسيم الثلاثى إلى الفلسفة السياسية للعصور القديمة. على ذلك فرق أرسطو في مؤلفه «سياسة» بين حكم الأغلبية من المواطنين المسيسين، وحكم الأقلية من الأرستقراطيين، وحكم الفرد في النظام الملكي. ثم ألحق أيضا بكل نوع حكم شكل انحطاط معين: فحكم الأغلبية يستطيع أن يصير بـ

« الديمقراطية » نوعا من ديكتاتورية الشعب، وحكم الطبقة الأرستقراطية يستطيع أن يصبح بالأقلية حكم عصابة، والملكية تستطيع أن تصير بسبب حكم الفرد الجائر حكما ديكتاتوريا لفرد واحد.

تظهر هذه الأشكال الثلاثة عند مونتيسكيو، اعتمادا على المعطيات والوقائع السياسية لعصره، في صورة متغيرة نوعا ما. لم تعد السياسة في العصور القديمة منطلقا يستند إليه؛ وإنما عالم دول القرن الثامن عشر الميلادي. إنه يلخص حكم الأغلبية وحكم (الأقلية) الأرستقراطية في « الجمهورية ». ولأن كلا منهما يمثل شكلا للحكومة لا يزدهر إلا في دولة صغيرة المساحة، يعتبر عنده شكلا ينتمي إلى العصور القديمة خصوصا وبذلك إلى الماضي. مع ذلك يحافظ هذا الشكل عنده على آداء وظيفة المثل الأعلى؛ إذ أن المواطنين لا يصطفون خلف مصالح خاصة؛ وإنما يسعون إلى المصلحة العامة. فما عرف به المواطن من موقف تجاه الجمهورية؛ هو فضيلة حب الوطن السياسية.

تعتبر الملكية الشكل « الوسطى » للحكومة، وفي نفس الوقت الشكل النموذجي لعصره. إنها توجد في دول أوربا ذات المساحات المتوسطة الكبر. يتجه سلوك المواطنين في هذه الدول نحو الاحساس بالكرامة والنخوة. أما الحكم الاستبدادى كشكل ثالث للحكومة فقد عرف أولا في دول الشرق ذات المساحات الهائلة. أما الموقف الذي يتسم به المواطن هنا فهو الخوف والفزع.

يرى مونتيسكيو بين كل من البيئة الطبيعية والاجتماعية ارتباطات أفقية وثيقة. لذلك كان للإجابة على مسألة أي أشكال للحكومة وفي أي مكان تتكون، أيضا صلة كبيرة للغاية بالشروط والعوامل، التي منها أيضا الموقع الجغرافى وطبيعة الأرض والتربة والمجموعة الحيوانية والمجموعة النباتية، كما يلعب المناخ في رأي مونتيسكيو دورا خاصا.

يوجد في نظرية المناخ الشهيرة لمونتيسكيو فرق أساس بين الشرق والغرب: ترتقى مناخات الشرق الحارة بالقدرات الانطباعية الحسية؛ لكنها تعمق في نفس الوقت «كسل العقل». يرى مونتيسكيو كما رأى سلفا المؤرخ الإغريقي هيرودوت في مناخات الجنوب سببا هاما لنشأة الحكم الاستبدادى. أما مناخات الشمال المعتدلة فتنمو فيها الحرية وتتقدم على أفضل صورة ممكنة. ويبدو أن المناخ البحري بالتحديد في انجلترا مشجع على ذلك بطريقة خاصة.

تعتمد كل دولة إذن على ضفيرة من المؤهلات والشروط الطبيعية والاجتماعية، التي تشكل معا «روح القوانين». يسميها مونتيسكيو أيضا «الروح الجماعية»، كما تسمى في بعض الترجمات «الموقف العقلي» لجماعة. يقول مونتيسكيو في الفصل التاسع عشر من كتابه: «تتحكم في الإنسان أشياء مختلفة؛ المناخ والدين والقوانين والأعراف والعادات، ومن كل ذلك ينبثق ويتشكل الموقف العقلي لشعب مًا. «Esprit général»؛ «الروح العامة» هو المصطلح، الذي صاغه مونتيسكيو للثقافة السياسية النامية التي لا يمكن تبديلها للدولة. يشتمل هذا المصطلح على الأكثر بمراحل كثيرة من مصطلح روسو «volonte générale» «الإرادة الجماعية»؛ الذي يمثل الوحدة والسيادة السياسية للدولة فقط.

يربط مونتيسكيو إذن موقفه التنويري الأساس بتقدير قيمة العادات والخصائص الطبيعية للدولة. فيجب على كل دولة أن تنظم نفسها سياسيا طبقا لـ«الروح العامة» الخاصة بها. لكن يجب عليها أن تقوم بذلك بطريقة تتيح للمواطنين الحرية والتوحد مع الجماعة. لذلك لا ينظر مونتيسكيو أيضا إلى أشكال الحكومة على أنها متكافئة.

تعتبر الجمهورية أقرب توافقا مع مثله الأعلى؛ بينما يرى في الحكم الاستبدادى أسوأ أشكال الحكومة. لكن لأن مونتيسكيو يتصور الجمهورية

على نموذج العصور القديمة؛ أي على أنها دولة المدينة الواحدة الصغيرة، يرى إمكانية ضئيلة لتحقيقها في عالم دول القرن الثامن عشر الميلادي. تميل الجمهوريات حسب رأيه في الدول المتسعة المساحة إلى افتقاد إحاطة النظر بهذه المساحة والعلاقة بالمواطنين، كما تميل أيضا إلى التحول إلى النظم الملكية. ومن ناحية أخرى يرى في النظم الملكية ميلا إلى الطغيان؛ خصوصا عندما تصبح السلطة مركزية وعندما يتم تخطى حجم المساحة الطبيعية من خلال الغزوات. لقد كان هذا التطور بالتحديد أمام عينيه من خلال مثال الاستبداد الفرنسي.

لذلك كان النظام الملكي، الشكل السياسي المعتاد في عصره، هو الذي اعتنى به أساسا. فقد كان كل هم مونتيسكيو توضيح كيف يمكن منع انحطاط النظم الملكية إلى حكم استبدادى. في ذلك كان يميل مثل سلفه أرسطو إلى الطريق الوسط، وإلى أشكال لهيئات سياسية، تختلط فيها العوامل والتأثيرات الاجتماعية؛ فلا تستطيع لا مجموعة اجتماعية ولا مؤسسة محددة أن تمارس سيطرة مطلقة. «يجب أن تسيطر روح الوسطية على المشرع»؛ عبارة لخص بها مونتيسكيو بنفسه برنامجه الخاص بالدستور.

أتاحت له دراساته للتاريخ الروماني والفرنكى وبالأخص للدستور الإنجليزي مادة ملموسة لكيفية وإمكانية تغيير النظام الملكي المطلق لصالح «دستور مختلط». يصوغ مونتيسكيو في القسم السادس من الفصل الحادي عشر، الوارد تحت عنوان «من دستور انجلترا»، مبدأ تقسيم السلطات الشهير في الآتي: «عندما تتوحد السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في نفس الشخص أو نفس الهيئة السلطوية، لن توجد حرية... فضلا عن أنه لن توجد حرية؛ إذا لم يتم فصل السلطة القضائية عن كل من السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية... إن كل شيء سيضيع؛ عندما

يمارس نفس الشخص أو نفس الهيئة من العظماء (الملوك) أو النبلاء أو الشعب هذه السلطات الثلاث؛ سلطة تشريع القوانين، وسلطة تنفيذ القوانين العامة، وسلطة الحكم في الجرائم أو نزاعات الأفراد».

لقد تخطى الفصل بين الحكومة (السلطة التنفيذية) والبرلمان (السلطة التشريعية) وساحة القضاء (السلطة القضائية)، الذي قدمه مونتيسكيو؛ سواءاً ما قدمه لوك من توزيع السلطات بين الملك والبرلمان أو الواقع التطبيقي للدستور في انجلترا أيضا بدرجة كبيرة. فالأمر يتعلق - كما لاحظ القراء سريعا - بنظرية غيرت وجه الحياة وأرشدت إلى المستقبل بعمق. أما أن القضاء - على سبيل المثال - يجب عليه أن يصدر أحكامه مستقلا وبعيدا تماما عن التأثر بالسياسة؛ فقد صار أمرا معترفا به في كل أنحاء العالم؛ لكن لا يتم الاستجابة الحقة لهذا الأمر حتى اليوم إلا في عدد قليل من الدول.

يتخذ مونتيسكيو موقفا وسطا في النقاش الحالي بين «مذهب العالمية»؛ الذي هو نظرية وجوب وجود مبادئ أولية للحياة المشتركة، تسرى على كل الناس في كل الثقافات، و«مذهب النسبية»؛ الذي هو نظرية أن مبادئ الحياة المشتركة، تتوقف على الظروف والأحوال الخاصة، التي يعيش في ظلها شعب مَّا. فهو يرى وجود مبادئ أساس تسرى على الجميع. لكن التشكيل الواقعي لهذه المبادئ يظل أمرا يتعلق بالظروف والأحوال الخاصة.

إن الحرية ومراقبة السلطة السياسية من خلال المؤسسات، التي يراقب بعضها البعض؛ هي المبادئ - في رأي مونتيسكيو - التي يجب أن تسرى على كل الجماعات السياسية. يعتبر فهمنا الحالي للحرية وتقسيم السلطات بالطبع أبعد مدى من فهم مونتيسكيو. فهو لم يهدف إلى ديمقراطية حديثة بالمفهوم الغربي، كما لم يكن لديه بعد نفس مفهوم الحقوق الأساس والحريات الأساس مثلما هو لدينا اليوم. وعلى هذا أراد أيضا إنشاء

محاكم خاصة لكل طبقة اجتماعية. لقد كان يجب على وجه الخصوص تقوية طبقة النبلاء، التي كانت تمثل عند مونتيسكيو «الطبقة الوسطى»، في مواجهة سلطة الملك. لكن ظلت أيضا سلطات الملك في مواجهة البرلمان خطيرة. من هذا أن الملك كان له حق نقض قرارات البرلمان، كما كان البرلمان من ناحية أخرى لا يمكنه الاجتماع دون موافقة الملك.

المهم أن مونتيسكيو قد أصبح من خلال الطريق الذي سلكه، والأسباب التي قدمها لذلك، رائدا للفلسفة السياسية. فهو يرى أنه لا يوجد حل مانع لكل الصعوبات لدستور سياسي مثالي؛ لأن التقاليد الخاصة مختلفة للغاية. فللعقل السياسي وجوه كثيرة. لا تجدى أيضا الثقة في خيرية الإنسان ولا في الحاكم الخيّر. فالإنسان المحكوم بغرائزه يجب - في رأي مونتيسكيو - أن يتم ترويضه بالقوانين؛ طبعا بالقوانين، التي تحترم طبيعته وتضمن له حريته. إن حرية المواطن تعتبر في ذلك نتيجة لتوازن القوى بين الجماعات والمؤسسات. كما أن المواطن يكون أكثر حرية هناك، حيث تنشغل المؤسسات بمراقبة بعضها البعض، وحيث تشارك كل القوى الاجتماعية في الحكم؛ لكن بشروط محكمة تم الاتفاق عليها.

يرسم كتاب «من روح القوانين» خريطة تحتوى على حدود كثيرة وأيضا على أماكن لا حصر لها، لم يتوقف عندها الفكر السياسي مطلقا قبل مونتيسكيو. يعتبر أهم مؤلفات مونتيسكيو هذا مرافعة ضد التعسف السياسي من أجل حكم القانون. يعتبر هذا القانون بالتأكيد عالميا؛ لأنه يرسم الخطوط العريضة لملامح دولة القانون، ويراعى الحقوق الأساس لكل البشر. لكنه يترك أيضا مساحة لتهيئة وتشكيل دولة القانون في ظل مجمل الظروف الخاصة، التي يعيش فيها الناس. فالقانون يعتبر كما يقول مونتيسكيو هو «العقل الإنساني، إذا ما كانت له الكلمة على كل شعوب الأرض، ويجب أن يكون كل من القانون العام والقانون المدنى لكل شعب

هما فقط حالات التطبيق المنفردة لهذا العقل الإنساني ».

لقد نشر كتاب « من روح القوانين » أيضا في الخارج تحت اسم مستعار، مثل كثير من الأعمال الفلسفية الأخرى المعاصرة؛ ليتفادى قرارات الرقابة الفرنسية.

بعد أن غادرت النسخ الأولى آلات طباعة صاحب المكتبة باريلوت في جنيف في تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٧٤٨م، كان يستطيع الإنسان شراء الكتاب ابتداءا من الحادي عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) أيضا في باريس. كما أصبح ممكنا إصدار طبعة باريسية من الكتاب أوائل عام ١٧٤٩م بـ « تصريح ضمني صامت » من الإدارات المختصة. يقول مونتيسكيو: « لقد عملت عشرين سنة متواصلة في هذا الكتاب، ومازلت لا أعرف هل كنت شجاعا أم كنت متجاسرا، وهل ثقلت عليَّ ضخامة الموضوع أم أن سموه وجلاله قد ساعداني ».

لقد أجاب التاريخ العقلي على هذا السؤال بالإيجاب بصورة واضحة. فقد صار « من روح القوانين » أكثر الكتب المباعة في الفلسفة السياسية. كما شهد الكتاب في عام ١٧٥٠م ـ بعد عامين فقط من نشره ـ اثنتين وعشرين طبعة، ومنح مؤلفه جاها وصيتا أوربيا. ولأ نه واحد من أغنى الكتب بالمواد الملموسة والأفكار أصبح أيضا أحد أكثر الكتب تأثيرا.

على هذا يتنفس دستور الولايات المتحدة الأمريكية الناشئة، الذي تمت الموافقة عليه عام ١٧٧٦م، أفكار مونتيسكيو. كما استند زعماء الثورة الفرنسية على مونتيسكيو في المقدمة ـ بجانب فولتير وروسو ـ كواحد من كبار نقاد الاستبداد. ومن المضحكات أن فعل ذلك أيضا أحد أشد أعداء الثورة الفرنسية وهو البريطاني بريتي إدموند بوركي، الذي أخذ من مونتيسكيو نظرية أن المؤسسات السياسية ذات الكفاءة تمثل همزة وصل هامة بين الدولة ومواطنيها. أما دور المؤسسات التي يراقب بعضها بعضا،

وتحد بذلك من سلطة الدولة لصالح حرية المواطن، فموجود أيضا في مركز التفكير السياسي لأليكسي دو توكويفيللي أحد مؤسسى الليبرالية الحديثة.

في العصر الابتداعى (الرومانتيكي) استلهم هيردر من مونتيسكيو «الروح العامة» على أنها «روح الشعب». كما وردت فكرة الروح العامة أيضا على أنها «عقل»؛ وبالأحرى «عقل موضوعي»، تندرج فيه نظم العلاقات الاجتماعية من قانون وأخلاق وأعراف، في كتابى هيجل «علم وصف ظواهر العقل» و«دائرة معارف العلوم الفلسفية».

المهم أن مونتيسكيو صار واحدا من طليعة مفكرى دولة القانون الحديثة بين المفكرين السياسيين، التي اتخذ فيها مشروع تقسيم السلطات دائما أهمية متنامية وشاملة. فقد أصبحت نظرية التوازن والمراقبة للمصالح والمؤسسات أساس عمل الديموقراطيات الغربية. كما يظل مونتيسكيو عند واحدة من أهم مفكرات السياسة في القرن العشرين؛ هي هَنَّا آرينت، فريدا بين منظرى الحداثة السياسية في معرفته أن كلا من الحرية والبنية السياسية للحكم تتوقف على الأخرى.

اشتاق مونتيسكيو مثل كثير من التنويرين إلى أحلام العقل. لكنه العقل المتآخى مع الوعي التاريخي وإدراك الواقع والمهارة العملية. فقد أظهر لنا هذا العقل الجماعة على أنها بيت موروث، نستطيع أن نمنحه استقرارا ثابتا ومجالات حياة مفتوحة في آن واحد، دون أن يتحتم علينا أن نيأس من خطط بناء حلم لا يمكن الوفاء با ستحقاقاته.

الطبعات:

CHARLES DE MONTESQUIEU: Vom Geist der Gesetze. 2 Bände. Übersetzt und herausgegeben von Ernst Forsthoff. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1992 (auch UTB).

الإنسان الفطري في تجربة معملية

جان جاك روسو: إميل (١٧٦٢م)

هل كنا سنصبح أناسا أفضل لو ربانا فلاسفة أو لو أن تربيتنا قد تمت طبقا للمقايس الفلسفية؟ شيء من الشك هنا يعتبر مناسبا تماما. لكن من الواضح أن هناك فلاسفة قد أعملوا فكرهم دائما في التربية السليمة، وأنه قد انطلقت من الفلسفة إشارات وبواعث هامة باقية لعلم التربية قبل زمن بعيد من وجود «علم التربية» بمفهومه الحالي. وعلى ذلك أكد أفلاطون ـ أحد أكبر رواد الفلسفة الإغريقية ـ في أهم مؤلفاته «السياسة» على الأهمية الكبرى لقضية كيف يتحتم إذن تربية حكام المستقبل لدولة مثالية، ووضع برنامج تربية محكم التدبير والتكوين، تم فيه وضع نظام دقيق لتتابع التقويم البدئى والتثقيف العقلي.

أمَّا الفيلسوف الذي ترك تأثيرا عظيما لا خلاف عليه في تصوراتنا عن التربية فهو الفيلسوف ابن مدينة جنيف السويسرية جان جاك روسو. لم يكن ما يهم روسو هو تربية «ذوي المناصب»؛ ومن ثَمَّ «التعليم»، الذي ينبغي أن ينقلنا إلى وضع القدرة على القيام بواجبات اجتماعية محددة بشكل فعال. لقد أراد أن يربى الإنسان ليصير إنسانا على ما يؤكد كرامته ويتسق مع قدراته. وبذلك تعتبر نظرية روسو في التربية جزءا من نظرية عن الإنسان وعلاقته بالثقافة والمجتمع.

بذلك قام روسو بدوران للخلف كان له تأثير فائق في التاريخ الثقافي. إذ لم يكن الإنسان المتمدين هدف برنامجه التربوي؛ وإنما الإنسان الفطرى الطبيعي، الخالى من مجمل العبء المصطنع، الذي راكمه تاريخ التمدن. فمن بين كل الناس الذين نلتقى بهم، يعتبر الطفل الشاب، اللذان لم يتم إفسادهما، هما الأقرب إلى هذا الإنسان الفطرى الطبيعي. لذلك يتضمن الطفل بتصرفاته واحتياجاته الذاتية تماما - في هذا الطريق إلى البساطة - قيمة خاصة. تشكيل وتكوين الإنسان الحق من الميول والاستعدادات الطبيعية للطفل: لقد كان ذلك تجربة ثورية في القرن الثامن عشر الميلادي، الذي كان ينظر فيه إلى من لم يزالوا أطفال على أنهم يافعين صغار، وأن عليهم أن ينحوا طفولتهم جانبا بكل سرعة ممكنه.

يحمل الكتاب نفسه، الذي عرض فيه روسو هذه التجربة ملامح تجريبية. إنه يعتبر خليطا من البحوث الموجزة والرواية ودراسة الحالات. كما أنه في نفس الوقت الكتاب، الذي يعتبره روسو أهم أعماله. يحمل الكتاب عنوان «إميل»؛ فهو قد سمى باسم الشخصية الرئيسة، القاصر إميل موضوع التجربة التربوية. يقدم «إميل» ما يمكن أن يصير إليه الإنسان؛ عندما يتم إبعاده عن التأثيرات الضارة في المجتمع. يعايش القارئ الإنسان الفطرى الطبيعي في التجربة المعملية من الميلاد إلى الزواج. لقد غير كتاب «إميل» مفهومنا عن الإنسان بصورة جذرية، وصار أكثر النظريات التربوية تأثيرا في تاريخ الفلسفة.

لقد ضرب روسو ببرنامجه «عوداً إلى الطبيعة!» مثل صخرة نيزك الحياة الثقافية لعصر؛ اعتقد كما لم يعتقد أي عصر قبله أنه تفوق على كل العصور السابقة عليه مدنيا. لكن أيضا عند مثقفى التنوير الباريسيين «الفلاسفة» كان هذا السويسري العصامي، الخاوى الوفاض من الثروة والأصل العائلي العريق، الذي عاش حياة التشرد، ولم يتخصص في أي مجال من مجالات

الفن المختلفة، حدثا طبيعيا متفجرا، وظاهرة غير عادية إلى أقصى حد ممكن.

لقد أثارت قصة حياة روسو، التي تناولها أدبيا فيما بعد في كتابه «اعترافات» دائما نفس الاهتمام المتزايد مثل مؤلفه غير التقليدي. كانت لجان جاك، المولود عام ١٧١٢م في جنيف، طفولة وشباب، يمكن للإنسان اليوم وصفها بأنها «عسيرة اجتماعيا»، وأنها تستدعى تدخل الجهود التربوية الموجهة لعمال الشوارع.

صحيح أنه نشأ كابن لساعاتي في الطبقة المتوسطة في جنيف ونال من والده في البداية تشجيعا على القراءة. لكن الأسرة تمزقت بسرعة. فقد ماتت الأم مبكرا. كما تم إيداع أخيه في مؤسسة تربوية، وترك الأب أيضا الأسرة، عندما كان روسو قد أتم العاشرة من عمره مباشرة. لقد تم وضعه تحت رعاية أحد القساوسة وتعلم مهنة النقش. إنه احتفظ للتربية في بيت القسيس بذكريات سيئة؛ فقد كان يؤدب بالضرب ويملأ بالمعلومات المدرسية الجافة.

غير أن جنيف ـ مدينة كالفين (ذي الاتجاه المتشدد في البروتستانتية) ـ قد أثرت بجوها البروتستانتي الصارم في كثير من رؤاه حتى نهاية حياته. لقد استقذر روسو الرفاهية واصطناع أشكال التضخم الاجتماعي والمدن الكبيرة كحصون للآثام واللهو. حتى الفن وقف منه موقف الرفض؛ إذا ما مثل صورة من صور التسلية الاجتماعية. وعلى هذا حارب في سنواته الأخيرة مراد فولتير في إنشاء مسرح للجمهور في مدينة جنيف. فرغم أن روسو ابتعد في نقاط كثيرة عن المذهب الكالفينى الخالص؛ إلا أن مثله العليا في البساطة والفضيلة كانت لها ملامح متزمتة، تشير إلى جذوره الكالفينية.

يغادر روسو جنيف في السادسة عشر من عمره دون إكمال تعليم،

ودون عمل أو هدف. كان ينتقل طيلة أربعة عشر عاما في إقليم جنوب فرنسا وسويسرا وشمال إيطاليا من مكان لآخر، ويعمل كمدرس خصوصى ومساعد بمكتب السجل العقارى، أو يجوب البلاد كمتشرد وموسيقى. كان يطعمه في تورين أحد القساوسة الكاثوليك، وقد اقتنع منه بأن يعتنق الكاثوليكية. لقد ظل متنقلا مدة طويلة على وجه الخصوص في إمارة زافوين المستقلة في ذلك الحين، وقام هناك برحلات كثيرة مفيدة. لقد طبعت تجاربه وخبراته بالطبيعة رؤيته للعالم بصورة عميقة دائمة. فكان يفضل طوال عمره حياة الريف على حياة المدينة.

كان روسو إنسانا حساسا، كما كان أيضا إنسانا غير متزن شعوريا إلى درجة كبيرة. فقد كان يميل إلى التحمس وإلى التوجع أيضا. كما كانت الخلافات مع الناس تؤدى عنده بسهولة كبيرة إلى القطيعة النهائية. كان أيضا من الصعب عليه إنشاء علاقة متكافئة ناضجة بأمرأة. كما لم يستطيع التوافق مع الأعراف الاجتماعية للمجتمع الراقى مطلقا. لقد ظل إنسانا صعبا غريب الأطوار.

لكن لم تغب الثقافة مطلقا عن الريفى روسو. لقد تحصل على معارف مهمة في مجال الموسيقى، التي لم تؤهلة فقط للعمل سنوات طويلة مدرسا للموسيقى؛ وإنما أهلته أيضا لأن يقدم للأكاديمية الفرنسية كتابا نظريا في الموسيقى. المهم أنه كان واسع الاطلاع في مجالى الأدب والفلسفة إلى أبعد حد ممكن. وعلى هذا لم يعرف فقط التصورات الفلسفية لأفلاطون؛ وإنما أيضا «أفكار في التربية» لفيلسوف التنوير الإنجليزي جون لوك، التي توافقت جدا مع أفكاره، وأثرت أيضا فيها. لقد أشار لوك هنا إلى الاحتياجات الخصوصية للطفل، وفهم التعليم على أنه شكل للتطور الطبيعي، الذي يتجه إلى مثل أعلى لمربّى. سعى لوك، على عكس روسو، إلى تربية ذات وجهة طبقية وصولا إلى الرجل النبيل المهذب، وأعطى

أولوية لتنمية القوى العقلية على القوى البدنية.

انتقل روسو في عام ١٧٤٢م إلى باريس، حيث واصل في البداية اكتساب قوته من وظائف متواضعة؛ حتى أنه ذهب إلى البندقية للعمل عاما كاملا سكرتيرا لسفارة. لكن نجح بعد ذلك في الاتصال بالمشهد الثقافي الباريسي. كانت أكثر هذه الصلات دواما صداقته بالمقارب له سنا دونيس ديدرو، الذي دعاه أيضا ليشاركه العمل في «الموسوعة» التي يعدها، والتي اشتهرت فيما بعد. انتمى ديدرو الفيلسوف الأديب والمفكر الحر مثل روسو إلى بيت متواضع، وكان فقيرا وله مثله خطط أدبية بعيدة المنال.

حدث ميلاد الفيلسوف جان جاك روسو في خريف عام ١٧٤٩م، عندما سافر مشيا على قدميه من باريس إلى فينسينس؛ ليزور صديقه ديدرو، الذي كان يقضى هناك عقوبة بالسجن حكمت بها الرقابة ضده. فقد اكتشف إعلانا لأكاديمية د يجون عن موضوع: «يقال حقا إن تجديد العلوم والفنون قد أدى إلى تقويم العادات». لقد أرسل روسو غير المعروف مطلقا حتى هذا الحين مقالا ونال به جائزة الأكاديمية. حدد روسو بمقاله الفائز بالجائزة المنهج الأساس لفلسفته؛ وهو المقال الذي نشر عام ١٧٥٠م بعنوان «بحث في الكلام عن العلم والفنون» على أنه الجزء الأول من بحوثه في هذا الميدان. لقد كان مفأجاة لهيئة تحكيم الجائزة أن روسو لا يتغنى بالتقدم العلمي الفني؛ بل يؤكد أن العلم والفنون، الدعامات المدعاة للحضارة والمدينة، لم يجلبا للإنسان إلا الشقاء والفساد. يكتب روسو ما يلي: «يا الله القادر خلصنا من العلوم والفنون الشريرة لآبائنا، وأعد لنا الجهل والبراءة والفقر».

لقد رأى من يومها أن مهمته الفلسفية الخاصة هي التشهير بالإنجازات المزعومة للحضارة، وأن يدعو إلى الفضيلة على أنها «العلم السامي للنفوس البسيطة». إنها فضيلة في البساطة ضد التصنع والبذخ، وفي العمل ضد

الفراغ، وفي اكتساح القدرات الحدسية لـ « القلب » للقدرات العقلية للفهم، كما قد حدث هذا أيضا قبل مائة عام في « أفكار » بليز بالزاك. أيضا عدم المساواة بين البشر يراه روسو نتيجة تاريخ إنساني يعتبره تاريخ انحطاط. ففي « البحث » الثاني المنشور عام ١٧٥٥م بعنوان « بحث في معالجة أصل وأسس عدم المساواة بين البشر» يحمّل إدخال الملكية الخاصة مسؤولية نشأة تناقضات الفئات والطبقات الاجتماعية بين الناس.

بعد سنوات كثيرة من حياة المدينة ينزوى روسو عام ١٧٥٦م في مونت مورينسى شمال باريس. يشهد هناك ككاتب أكبر مرحلة إنتاج في حياته. كان يشكو دائما من سوء صحته؛ لكنه كان يواصل العمل بلا انقطاع. أما الأطفال الذين أنجبهم من شريكته تيريز لوفاسّور فقد وضعهم في ملجأ أيتام.

صحيح أن روسو يعتبر في تمرده على الأحكام المسبقة والتقاليد الاجتماعية رجل تنوير؛ لكنه تنويرى من نوع خاص. فليس العقل؛ وإنما الحقيقة الخالصة للإحساس صارت بوصلة نقده الاجتماعي. إنه يبين ذلك في رواية الخطابات فائقة النجاح، التي كتبها بعنوان « هولويزى الجديدة ». فالقصة ثلاثية الأبعاد بين المدرس الخصوصى سان ـ برويكس والسيدة النبيلة جولي وزوجها البارون وولجاست تعلى من دور الذاتية وتحرك احترام رهافة الحس.

عندما ظهر الكتاب عام ١٧٦١م كان مخطوط «إميل» أيضا قد اكتمل مع ثاني أهم أعماله الكبيرة « العقد الاجتماعي ». طبقا لقول روسو نفسه يقدم الكتابان معا كلا متكاملا. فكتاب « العقد الاجتماعي » يتناول إنشاء مؤسسات اجتماعية وسياسية، و« إميل » يقدم تشكيل الإنسان كفرد. يبدأ كل من الكتابين بدقة ناقوس، يتم فيها رثاء ضياع العصر الذهبي للبدائية والبساطة. ففي بداية الفصل الأول من « العقد الاجتماعي » يقول راثيا

حال الإنسان: «يولد الإنسان حرا؛ لكنه تكبله القيود في كل مكان». أما الجملة الأولى من «إميل» فتقول: «كل شيء طيب كما يجيء من بين يدى الخالق، وكل شيء يفسد بيدي الإنسان».

لا ينبغي أن يوجه الإ نسان في «إميل» تربية الطفل؛ وإنما «الطبيعة بنفسها». تبدو هذه العلاقة بالطبيعة واضحة في الأسلوب البياني للغة. يقارن روسو الإنسان بغرس نباتي، يهدده خطر الجفاف والتيبس، والذي في ظل أوضاع مناسبة فقط وبرعاية سليمة يمكن إعادة «تحسينه». يضع روسو لهذا الغرض شروط التجربة المناسبة للإ نسان. إنه يربى قاصره المتَخيَّل إميل - بتعبير مجازي مجسم - في صوبة (حجرة زجاجية)، حيث يستطيع هذا الطفل أن ينمو دون معوقات. بذلك يضع روسو نموذجا لموقف تربوي.

إن إميل ابن من طبقة نبيلة، ومن ثَمَّ فهو طفل يستطيع أن ينمو حرا من القهر الاجتماعي والبؤس المادي. ليس لإميل إخوة أو أخوات. كما تم إبعاده عن قرناء الصبا وعن انحطاط وفساد المدينة؛ لأنه يعيش في الريف. لن تتم متابعة نموه من والديه؛ وإنما من أحد المربين. يجب أن يكون هذا المربي صغيرا إلى درجة تسمح بأن يكون أيضا صاحبا للقاصر من ناحية، ومن ناحية ثانية لا يسمح قرب السن هذا بنشأة أي تدرج للرتب بينهما. يكون المربي متفرغا لإميل فقط وتحت طلبه طول اليوم، كما أنه يعيش نفس عيشة هذا القاصر.

يعتبر المشروع التربوي لروسو بالنسبة لعصره مشروعا ثوريا؛ إذا أن المربي لا يعتبر سلطة مرجعية؛ وإنما هو مولدة (داية) للطبيعة. إنه لا يقتحم حياة إميل من الخارج. ففكرة روسو التربوية هي فكرة «تربية سلبية»؛ أي تربية بدون تعليمات وقواعد محددة. إنها تنطلق من القاعدة التي يمكن أن نسميها اليوم «التعليم بواسطة التصرفات». إنها تربية وجهتها الخبرة، ويحتل كل من العمل الذاتي التلقائي والخبرة الذاتية مكان الصدارة فيها.

فعلى الطفل أن يحصل على ما يعلم من خلال الاكتشاف الذاتي، وأن يتعرف أثناء ذلك أيضا على صلة هذا بالتجربة والمنفعة بصورة مباشرة. روسو يريد أيضا تربية طبقا لمقاييس العقل؛ لكن «العقل» عنده عقل مشدود إلى الطبيعة بشكل وثيق؛ فهو عقل يتيح للإنسان تعلم ما يحتاج إليه، وليس ما تأمر به التقاليد.

يتحدث روسو عن تجربته الذاتية المرة، عندما يرفض التربية المطعمة بالقواعد والمعرفة الموروثة ليس إلا. إنه ينقلب تماما على المعلومات الخالصة للكتب وعلى إعطاء الأولوية للتثقيف والتعليم العقلي. كما أنه يعطى لتنمية القدرات البدنية نفس الأهمية الكبرى على الأقل التي يعطيها للتربية العقلية. فلا ينبغي أن يتم عرقلة نزعة الطفل للتفتح لا في الجانب البدني ولا في الجانب العقلي.

لا يفهم مطلب روسو هذا إلا على أساس صورة الإنسان عنده. إنه قد انفصل في هذه النقطة عن الصورة المتشائمة للإنسان عند الكالفينيين. فقد صار مقتنعا بأن الطبيعة الإنسانية في الأصل خيرة، ولا يعتقد مثل كثير من معاصريه أنه يكمن في الأطفال شيء من الشر، تسرى عليه الإبادة. فالشر عنده يرد فقط من خلال تأثير الناس والمجتمع، ومن خلال إضعاف وإخضاع الطاقات الطبيعية. يقول روسو: «كل الشرور تنبثق من الضعف. فالطفل لا يكون شريرا إلا عندما يكون ضعيفا. إجعلوه قويا وسيصبح خيرًا».

تتسم المنفعة المؤكد عليها دائما عند روسو، والتواصل مع التطبيق الذي ينادى به طابع الفهم الذاتي للطبقة الوسطى، الذي تراجع عن القيم الارستقراطية. ففي الطبقة الوسطى، التي احتلت في القرن الثامن عشر الميلادي دائما مساحات ومواقع اجتماعية أكثر، وسيطرت أثناء الثورة الفرنسية في النهاية على الحكم أيضا، كان للإنجاز قيمة أعلى من الطبقة

ومن المنظر الفخم. فقد تم الإعلاء من قيمة «العمل» قبل كل شيء؛ بمعنى النشاط المنتج ذو القيمة المضافة للإنسان. العمل والاعتدال في المعيشة والحركة البدنية تعتبر هي الفضائل النموذجية للطبقة المتوسطة، كما تعتبر أيضا فضائل روسو. فتربية الإنسان، التي تم عرضها في «إميل» تستقى بطرق متعددة من التصورات القيمية للطبقة المتوسطة.

فبطريقة منطقية لم تكن الخطوات التعليمية الأولى، التي كان على إميل أن يقوم بها، هي التفكير المجرد؛ وإنما كانت هي الإدراك الحسي. إن أول فهم للعالم يحدث من خلال ما يسميه روسو «العقل الحسي»؛ أي بواسطة القدمين واليدين والعينين. فالطفل يتعلم في أول الأمر؛ عندما يعرف نفسه والبيئة حسيا. يعتبر اللعب أحد أهم أدوات هذه المعرفة الحسية المبكرة بالعالم. كما أن روسو واحد من أوائل الفلاسفة، الذين أعطوا لدور اللعب أهمية تربوية مركزية.

لقد عارض روسو دائما أبدا في كتاباته المبكرة حياة الرفاهية المترفة لعصره بصورة الحياة البسيطة للمدن المشكلة لدول في العصور الإغريقية القديمة. فقد صنع لنفسه صورة إيجابية تماما للدولة العسكرية المتقشفة إسبرطة ولتصوراتها التربوية. لقد نادى بالخشونة البدنية واضعا نصب عينيه الشباب المنشَّأ على الطريقة الإسبرطية. فعلى إميل أن يتعرض للطبيعة بأن يمشى حافيا وينام في فرشة خشنة قاسية. كما يجب أن يتواءم كل من الملبس والمأكل مع هذه التربية «الطبيعية» الجديدة. فعلى النقيض من النبلاء الصغار في عصره، الذين كانت تسرى عليهم تعليمات زىّ محددة، وكان يتم تحزيمهم وتربيطهم كالطرود، كان إميل يتلقى ملابس بسيطة حفيفة، يستطيع أن يتحرك فيها بحرية. أما طعام إميل فكان طعاما اقتصاديا صديقا للبيئة في بساطة الوجبات واعتدال الكميات، كما أنه طعام نباتي خال من اللحوم.

يجب على التربية العقلية - في رأي روسو - أن تبنى على التربية الحسية، وأن تتم من خلالها. وعلى ذلك يتعلم إميل المصطلحات والشروح النظرية دائما في ارتباط وثيق بالخبرات الحسية التي يقوم بها. فهو يتحصل على أسس الهندسة من خلال إعادة رسم الأشكال الهندسية. أما تعلمه الجغرافيا وعلم الفلك فيتم عن طريق الملاحظة المباشرة للطبيعة. كما أنه لا يهتم بالعلوم، التي ليست لها أي علاقة بمحيط خبرته وتجربته.

إن لدى روسو سوء ظن متزمت تجاه الخيال والخبرات الجمالية الحرة. فهو ينظر إلى مطالعة الكتب على أنها «سوط للطفولة» قبل كل شيء. لم يقع كتاب في يدى إميل حتى بلوغه سن الخامسة عشر باستثناء وحيد ذي طبيعة خاصة؛ هو قصة روبنسون كروزوي لدانييل دوفو، التي تعتبر إنجيل رجل الطبقة المتوسطة العصامي؛ وهي حكاية رجل ينزل بعد تحطم سفينة إلى جزيرة معزولة، ويثبت وجوده بنفسه ويبنى حياته بيديه بعيدا عن المجتمع. فقصة روبنسون كروزوي قد حققت ما ينتظره روسو من الأدب: يجب أن يكون مفيدا ونافعا.

ليس مسموحا لإميل أن يصير مثقفا. يجب عليه أن يتعلم العمل بيديه وأن يدبر أمور معيشته بنفسه. فالعمل عند روسو واجب اجتماعي. ومن هنا فإن للمجتمع الحق في أن يرغم التنابلة على العمل. لذلك وقع اختيار الوظيفة الطبيعي على العمل اليدوي. يطالب روسو بعمل يدوي لا يلطخ فيه إيميل نفسه دائما بالقذارة، ويواجه في نفس الوقت أيضا متطلبات عقلية كما يحث في الحدادة. إنه يقترح لهذا السبب النجارة.

عند بلوغه سن الخامسة عشر فقط يتم إطلاع إميل على العالم العقلي المجرد؛ ومن ثَمَّ عالم الفلسفة والأخلاق والدين. يضيف روسو حينئذ في منتصف كتابه؛ لتوضيح معتقداته الدينية والفلسفية، «الشهادة الدينية لمعاون قسيس من منطقة سافوين»، التي ترتبط بالتجربة، التي حصل

عليها كشاب من خلال تعامله مع القساوسة الكاثوليك في ريف سافوا (جنوب شرق فرنسا) . إنها تمثل المحور النظرى لرواية «إميل»، وتحتوى على اعتناق روسو، الذي لم يستطع قناع معاون القسيس السافواني أن يخفيه، لدين طبيعي يتجاوز الأعراف والتقاليد دون مؤسسة أو تعصب لعقيدة. فروسو يفرق مثل التنويريين الآخرين في عصره أيضا بين شكل الكنائس المسيحية الواقعي المرتبط بالتاريخ وبين التعاليم المسيحية الحقة الخالصة. هذه التعاليم وحدها فقط هي التي تعتبر عنده جوهرية. إنها لا ترتبط بتقاليد وأعراف محددة، ويمكن إرجاعها إلى الإدراك الطبيعي.

تعتبر قناعات روسو الدينية هي أيضا القناعات التي سارت عليها فلسفة التنوير العقلانية عند أمثال جوتفريد فيلهيم لايبنيتس أو كريستيان فولف؛ من قبول وجود الله وخلود الروح وإرادة إنسانية حرة. لا يستدل بالطبع على ذلك بالعقل؛ وإنما من «إحساس داخلي» ومن الرؤية الحسية. إن الحياة المتوافقة مع هذه التعاليم لا تعنى أي شيء آخر غير الحياة الأخلاقية الخيرة. يقول روسو: «أهم شيء على هذه الأرض أن يؤدى الإنسان واجبه».

يجب على الصبى القاصر إميل أيضا أن يتعلم في وقت مًّا أن يهيئ نفسه للتعامل مع البشر الآخرين وبذلك مع المجتمع. لم تبدأ هذه اللحظة في رواية روسو إلا متأخرة نسبيا؛ وبالأخرى في سن المراهقة. كان إميل حتى هذه اللحظة خامة ريفية معزولة عن المجتمع. فالاستقامة الأخلاقية والمنفعة الاجتماعية يعتبران عند روسو أعظم من الظهور المؤدب المستقل. هنا أيضا تنتصر المثل العليا للطبقة الوسطى في التربية على المثل العليا الأرستقراطية. صحيح أن على إميل أن يتعلم أيضا التوجه العالمي والفضائل الاجتماعية، التي تمثل محور تربية الشباب الأرستقراطي؛ إلا أن هذه التربية تحتوى على صبغة مميزة. فعلى إيميل أن يلم بصور التواصل وأشكال العلاقات؛ دون أن يتحول المظهر إلى جوهر: إن عليه أن يلاحظها ويتقنها؛

لكن عليه في نفس الوقت أن يتحفظ تجاهها. لا يجوز أن ينزلق وعيه الذاتي إلى الغرور وحب الذات. يقول روسو: «إنه واثق من نفسه؛ لكنه ليس معجبا بها. كما أن سلوكه حر؛ لكنه ليس متعجرفا أو مستخفا». فلا يجوز أن يصير الأدب الحق عملا روتينيا؛ وإنما يجب أن يكون دماثة خلق وطيبة طبيعية.

المهم أنه يجب على إميل أن يتعرف على الجنس الآخر. يطالب روسو بما هو غير معتاد مطلقا لعصره؛ يطالب بالاستنارة والإًطلاع الجنسي المنفتح. مع كل ذلك يعتبر إميل أيضا هنا شابا أقرب إلى التأخر مقارنة بمعاصريه من الشباب. فهو لا ينبغي له القيام بأي تجارب جنسية حتى بلوغه العشرين من عمره. وحتى حينئذ ليس له أيضا أي اختيار حقيقي: إن أول شريكة له سوف يمده بها مربيه. فقضية الشريك المناسب عند روسو مسألة أكثر أهمية من أن يتركها للصدفة.

مثلما قدم الرب الإنجيلي للإنسان الأول شريكة، يقدم هو أيضا في الفصل الخامس من رواية «إميل» زوجة المستقبل لفتاه. إنها تسمى صوفى. كانت تربية صوفى أقرب إلى النماذج التقليدية على عكس تربية إميل؛ إذ أن المرأة في رأي روسو «قد خلقت للإعجاب بها والخضوع». لقد تربت صوفى للرجل وللحياة المنزلية. أما عن أن إميل قد أحبها في النهاية؛ فإن هذا لا يفاجئ القارئ. ففي عالم روسو التربوي توجه الطبيعة العلاقات العاطفية أيضا بطريقة عقلية. «إن الإنسان لا يحب إلا بعد أن يحكم». هذه هي القاعدة ـ عند روسو ـ، التي لم تمسسها تجارب الحياة.

بعد أن بعث روسو فتاه في رحلات تثقيفية معتادة للطبقات العليا، يضع في ختام كتابه النهاية السعيدة ممثلة في الزواج. تذكّر النهاية الأسطورية الهادئة المريحة للكتاب القارئ بأن الموضوع هنا ليس تقريرا عن تجربة، وليس أيضا إرشادات عملية للحياة؛ وإنما هو محاولة تجريب نموذج تم

إلباسه شكل الرواية، والذي يجب على كل إنسان أن ينقل نتائجه إلى واقعه الذاتي.

أثار نشر «إميل» عام ١٧٦٢م الرقابة فورا، وتسبب في اضطرابات وصخب هائل لحياة روسو. فقد تحتم عليه مغادرة باريس هربا وظل سنوات عديدة متهربا من قبضة السلطات. ليس ماهو معروض في الكتاب من مناهج التربية، وإنما ما تتضمنه «شهادة معاون القسيس السافوانى الدينية» من آراء غير تقليدية في الدين هي التي أدت إلى مصادرة الكتاب وحرقه. لم يسلم روسو من نقد معاصريه أيضا. فقد كان فولتير أول من سخر من أن رجلا قد دفع بأطفاله الخمسة إلى ملجأ للأطفال اللقطاء، يدعى أنه سيعلم القارئ التربية.

أما روسو نفسه فقد كان مقتنعا بأن «إميل» من بين كل كتبه سيكون له التأثير الأعظم. وقد بدأت مكانة روسو كمفكر عصر عندما نقل اليعقوبيون رفاته إلى مقبرة العظماء الباريسية بانتيون (Pantheon) على أكثر تقدير. لقد استند التنويريون على نقده الاجتماعي، وعلى دفاعه عن الفضائل الاجتماعية العامة، وعلى مطالبته بالاعتراف برشد وأهلية الإنسان الفرد. وعلى ذلك يعتبر المطلب التنويري الكلاسيكي لإمانويل كانْت «أقدم على استخدام عقلك الذاتي!» مأخوذا بصورة مباشرة من المبادئ التربوية في رواية «إميل». أما ما بدأه روسو من ثقافة احترام رهافة الحس والبساطة، التي سادت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلاديين، فقد وصلت إلى قمتها في رواية «آلام فيرتر» لجوته. لقد أصبح روسو بذلك محفزا فلسفيا للرومانتيكية أيضا.

المهم أنه يمكن اعتبار روسو أبا لعلم التربية الحديث على ما أسسه عليه السويسري ـ المعتز بروسو ـ يوهان هاينريش بيستالوتسي في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي. أما مبادئ التربية المتعلقة بالتفتح الذاتي لقوى

الإنسان الطبيعية والتجربة الكلية فقد أثرت أيضا في مختلف المفكرين؛ من أمثال رودولف شتاينر، مؤسس مذهب معرفة الإنسان، أو جون دفى، أهم منظر تربوي للمذهب العملى الأمريكي. إنها روح روسو الموجودة في كل حركات الإصلاح التربوي في القرن العشرين، كما أنها موجودة وممتدة أيضا في النقد الحضارى المعاصر لفكر علاقة الإنسان بالبيئة.

تعتبر رواية «إميل» عمل مصلح فلسفي، كشف عن صورة الإنسان الطبيعي خلف صياغات الثقافة والحواجز المجتمعية والتقاليد الإجتماعية؛ تلك الصورة التي تضئ حتى اليوم بألوانها القوية الجديدة. إنها ظلت عند كثيرين صورة الإنسان الحقيقي.

الطبعات:

JEAN - JACQUES ROUSSEAU: Emil oder die Erziehung. In neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmitts. Paderborn: Schöningh 1971 (auch UTB).

اجتياز الموانع في مسار سباق المعرفة

جيورج فيلهيلم فريدريش هيجيل:
علم وصف ظواهر العقل (١٨٠٧م)

يوجد بين الكبار في تاريخ كرة القدم فنانو الكرة من أهل الموهبة العالية فنيا، الذين ـ كما يعبر الإنسان عنهم بأسلوب جميل ـ يستطيعون «تدويخ خصمهم لعبا». إنهم يغيرون اتجاههم كأرنب، ينقلون الكرة من قدم إلى أخرى بصورة بهلوانية، يجعلونه يصنع دائرة ويهربون، ويقومون بحركات خادعة، ثم يمرون في النهاية أمام خصمهم كما يمرون أمام عمود نور. بعض المشاهدين يقسم بأن هذا السحر في التعامل مع الكرة هو فقط ما يستحق أن يسمى «كرة قدم». لكن هناك أيضا أولئك الذين لا يثقون في الاستعراضات البهلوانية بالكرة، ويشكون من غياب «الضغط على المرمى»، كما يشكون من نقص فاعلية مثل هؤلاء اللاعبين. وهناك آخرون ينظرون إلى المشهد بفم مفتوح، ويسألون في بعض الأحيان: أين الكرة.

أيضا بين عظماء تاريخ الفلسفة يوجد مثل فنانى الكرة هؤلاء. ربما يعتبر أشهرهم جيورج فيلهيم فريدريش هيجيل، الذي لم يدوخ بمؤلفاته معاصريه فقط؛ وإنما دوخ بكتابته أجيالا كثيرة من القراء. فطريقة هيجيل في الظهور أمام الجمهور بترسانة كاملة من المصطلحات الجديدة غير المعتادة، وفي اللعب البهلوانى بهذه المصطلحات بطريقة محكمة لا

تنفد، وفي النهاية يخرج «العلم المطلق» من قبعة الساحر، تترك القارئ غير المستعد لذلك مذهولا تماما. إن لهيجيل بين الفلاسفة أيضا أنصار متحمسون، يرون في مؤلفاته قمة الفلسفة الأوربية. كما أن هناك آخرون يقابلون لغته الصعبة بسوء ظن كبير، والقارئ البسيط قليل الارتباك يقابل ذلك دائما أبدا بالسؤال التالي: عن أي شيء يتحدث هيجيل هنا أصلا؟

إن أكثر ما أثار إعجاب القراء من بين أعمال هيجيل «علم وصف ظواهر العقل»، أول مشروع لمذهب، وأشهر كتبه حتى اليوم. يعتبر هيجيل آخر القائلين الكبار بمذهب المثالية في الفلسفة. إنه يعتقد أن الجوهر الذهنى؛ أي العقل، يشكل جوهر الحقيقة. يصف «علم وصف الظواهر» الطريق المتعرج، الذي يسلكه العقل؛ ليظهر في شكله الحقيقي. فهو ك «عقل عالمي» يكشف عن نفسه خطوة خطوة في الجهود المعرفية والإنجازات الثقافية للإنسان. يعرض «علم وصف ظواهر العقل» لهيجيل طريق كشف العقل عن نفسه على أنه اجتياز موانع في مسار سباق المعرفة، يقف في نهايته «العقل العارف بأنه عقل»، أو كما يقول هيجيل أيضا: «العلم المطلق»؛ ذلك أن الإنسان بجهوده في معرفة العالم وفي العلم هو الذي ينتج هذا العقل.

لقد تحتم أيضا على هيجيل نفسه أن يسلك طريقا مجهدا مليئا بالموانع والعقبات حتى صار على ما هو عليه، عندما فهم العالم العقلي في نهاية حياته، وعندما أصبح الفيلسوف الأكثر تأثيرا في عصره. بدأ هيجيل طريقه كفيلسوف بطيئا ومتعثرا؛ لكنه مضى فيه مدة أطول وأكثر ثباتا، وسبق في النهاية كل معاصريه. أما عن أنه سيصير يوما قيمة عقلية كبرى، ويطبع عصرا كاملا بفكره، فلم يتوقع له ذلك في سنوات شبابه فعلا إلا قلة من الناس.

صحيح أن الإبن المولود عام ١٧٧٠م لموظف في مدينة شتوتجارت،

كان يعتبر تلميذا نموذجيا في المرحلة الثانوية؛ لكنه كان معروفا أثناء دراسته الجامعية بأنه طالب بطئ التفكير ثقيل الدم. فقد نال الطالب هيجيل من زملائه اسم الشهرة قليل المجاملة «العجوز»؛ لأنه كان يبدى ميلا للحديث نوعا ما مثل الكبار. وبالإضافة إلى ذلك كان معروفا بأنه زبون حانات منتظم، استدعى استهلاكه للخمر والتبغ دائما تدخل السلطات الجامعية.

ومع ذلك فقد كان وقت دراسته في معهد توبينج هو الوقت الذي تم فيه وضع أساس تفكيره الفلسفي. لقد أمر دوقات منطقة فورتينبيرج البروتستانت بتعليم القساوسة الناشئين في معهد توبينج، وسجل هيجيل نفسه أيضا للدراسة في هذا المعهد في الفصل الدراسى الشتوى ٨٩ / ١٧٨٨م في تخصص اللاهوت، مزودا ببعثة دوقية. إن أنماط التفكير اللاهوتي قد صاغت تفكيره منذ البداية: فالقناعة المسيحية من أن حقيقة شاملة مطلقة؛ هي الله بالتحديد قد باحت للبشر بسرها في العالم، تسرى كفكرة أساسية في فلسفته.

لكن الشاب هيجيل قد رفض أن يقبل المعتقدات اللاهوتية حرفيا، وفضل تحت تأثير التنوير والأحداث السياسية في عصره تفسيرا عقليا طابق فيه الله بالعقل. بينما كان الزلزال السياسي للثورة الفرنسية في الدولة الجارة يهدر، كان الطالب هيجيل يقرأ مؤلفات التنويريين الفرنسيين، ويشاركهم الرأي في نقدهم للأوضاع السياسية غير المعقولة في عصره. وعندما أقام أنصار الثورة الفرنسية في بداية عام ١٧٩١م «شجرة الحرية» في مدينة توبينجين كان هيجيل معهم. كما أن هيجيل المتقدم في السن كان يشرب كلما حل يوم ١٤ يوليو نخب ذكرى اقتحام سجن الباستيل.

لقد تكونت قناعات هيجيل الفلسفية من خلال تبادل الحديث والحوار مع دائرة أصدقاء من «طلاب المعهد»، التي يمكن أن يسميها الإنسان

ورشة مفكرين للمواهب الشابة. كان ينتمي إلى هذه الدائرة مماثل هيجيل في العمر فريدريش هولدرلين وفريدريش فيلهيم يوسف شيللينج الأصغر منه بخمس سنوات. نشأت الفلسفة الجديدة للمثالية الألمانية من خلال مناقشات هؤلاء الثلاثة؛ التي قامت بمحاولة التفسير الجديد للتصورات والأفكار اللاهوتية بمساعدة مصطلح العقل، الذي أعلى من شأنه في عصر التنوير. فالعقل كجوهر للعالم قد احتل مكان الإله في المسيحية. في تراث المذهب العقلاني الحديث اعتقد شباب المذهب المثالي أن هذا العقل مفتوح وميسر لفهم الإنسان. فقد حل العقل محل الله، وحل التفكير محل الإيمان.

لقد كان المذهب العقلاني لباروخ دى سبينوزا منطلقا هاما لهذه الفلسفة، الذي يحتل مكان الصدارة فيه عقل عالم إلهي شامل. ففي كتابه «علم الأخلاق» (١٦٧٧م) يتبنى سبينوزا مذهب وحدة الوجود: الله والطبيعة متطابقان ـ جوهر وحيد خالد ثابت. يتضح هذا الجوهر في شكل حتميات الرياضيات والعلوم الطبيعية. فكل ما يحدث خاضع ـ في رأي سبينوزا ـ لقانون العلة والمعلول.

لكن في عام ١٧٨١م كان قد صدر «نقد العقل الخالص» لكانْت؛ وهو كتاب تشكك في مذهب العقلانية التقليدي، وقال بأن القوانين الطبيعية لا يمكن أن تطبق على العالم من حيث هو، وإنما تطبق فقط على «عالم الظواهر» المرتبط بقدرتنا المعرفية الذاتية. وضع كانْت خطا أحمر فاصلا لا يتخطاه بين المعرفة التجريبية اليقينية للفهم الإنساني وبين التأملات النظرية غير اليقينية لعقل «خالص». فالعقل دائما ما يقع في تناقضات لا يمكن حلها في رأي كانْت. كما أن العقل لا يبيح مقولات يقينية عن جوهر العالم أو عن الله.

لم يعد هيجيل وهولدرلين وشيللينج معترفين بخط كانْت الأحمر

الفاصل، واعتقدوا مثل سبينوزا في قدرة العقل على معرفة جوهر العالم وعلى معرفة العالم «من حيث هو». لم يعودوا ينظرون إلى العلوم الطبيعية الموقرة للغاية من كانْت على أنها العلوم الحقيقية. بل إن مكان العلم في الفلسفة نفسها؛ في جهود العقل لفهم الحقيقة واكتشافها. لقد صار كل من الفلسفة والعلم مرادفان لبعضهما عند هيجيل.

كان هذا المفهوم للفلسفة يقف من قبل أيضا خلف كتاب «أصول نظرية العلم الكلية» ليوهان جوتليب فيشته المنشور عام ١٧٩٤م. لقد استخرج فيشته من نظرية كانْت؛ في أن الذي نسميه حقيقة خاضع لافتراضاتنا المعرفية، نتيجة حاسمة: فالحقيقة عنده ليست شيئا آخر مطلقا غير العمل الخلاق لـ «الأنا»؛ للمبدأ الأول، الذي يوجد في عمق الوعي الإنساني. لا تعرف «الأنا» عند فيشته أي حدود للتجربة والخبرة وتشكل - فيشته يستخدم لذلك مصطلح «تضع» - الحقيقة في حرية تامة مطلقة. فالعالم الخارجي والطبيعة لا يعتبران شيئا آخر غير تجميعات ومواضعات «الأنا». أما الخط الموضوع بين مظهر وجوهر الشيء من حيث هو فلم يعد بذلك موجودا.

أما عن أنه لا توجد أي عوائق أمام العقل الساعى إلى المعرفة، فقد آمن بذلك أيضا فلاسفة توبينج الشباب. لكن هولدرلين وشيللينج وهيجيل لم يروا في «الأنا» مبدأ الحقيقة النهائى. فعندهم أنه مازال هناك شيء موضوعي خلف هذا. لقد سمى هولدرلين هذا في مقال له عام ٩٥ / ١٧٩٤م «الوجود المطلق». وقد صار الـ «مطلق» مسمى للعقل الجديد للعالم. في نص من عام ١٧٩٦م؛ هو ما يسمى «أقدم شذرة للمذهب المثالي الألماني»، الذي ربما اشترك الثلاثة (هولدرلين وهيجيل وشيللينج) في كتابته، تمت المطالبة بصياغة «علم أساطير العقل». إن البرنامج الفلسفي الجديد، الذي اتبعه أيضا هيجيل، قد تمت بذلك صياغته: ينبغي على الفلسفة أن

تكشف وتوضح الشكل الحقيقي العقلي للعالم بنظرية المطلق.

كان شيللينج، الذي كان قد حصل على وظيفة أستاذ في جامعة يينا عام ١٧٩٨م، قد سبق هيجيل بنظرية المطلق. فالمطلق، الذي سماه أيضا «الإلهي» أو «العقل»، كشف عن نفسه عنده في تطور الطبيعة والثقافة أيضا. فكل الحقيقة تعتبر عنده «صيرورة العقل»، وميسرة للإنسان من خلال نوع من الحدس؛ من خلال «رؤية ذهنية».

لاحظ هيجيل التطلعات الفلسفية العالية لزميله السابق القادم من قيعان كيان ضئيل لمدرس خصوصى في أول الأمر. فبعد انتهائه من الدراسة عام ١٧٩٣م عمل أولا في بيرن السويسرية، بعد ذلك في فرانكفورت من ١٧٩٧م حتى ١٨٠٠م، حيث كان هولدرلين يعمل أيضا مدرسا خصوصيا، والذي برز حينئذ كشاعر. فقط في عام ١٨٠١م تبوأ هيجيل أول وظيفة له مدرسا في جامعة يينا بواسطة شيللينج. آنئذ أمكنه أن يفكر في أن يعمق فلسفته الخاصة بطريقة منظمة.

كان هيجيل وهو في يينا أبعد ما يكون من منصب فيلسوف الدولة البرويسى المؤسسى، الذي جعل منه أضحوكة في شيخوخته. لقد كان مثقفا حرا (ليبراليا) فوق الثلاثين بقليل، واجه تقلبات عصره بصورة منفتحة، وكان لديه الطموح في تأسيس فلسفة عقلية جديدة. جوته، الذي كان مسؤولا عن السياسة الثقافية في إمارة ساكسونيا ـ فايمار، شجع العالم الشاب.

أيضا شيللينج وهيجيل حافظا في أول الأمر على علاقتهما الشخصية الوثيقة، وأصدرا معا مجلة فلسفية هي «مجلة نقدية في الفلسفة». إلا أن هيجيل بدأ بكتابه «الفرق بين مذهب فيشته وشيللينج» عام ١٨٠١م في الانفصال فلسفيا عن شيللينج. فحتى لو كانت نظرية المطلق لشيللينج أقرب إليه أيضا من مبدأ «الأنا» لفيشته، إلا أنه عارض نظرية شيللينج بأن

هذا المطلق يمكن معرفته كما يقال فجأة بضربة واحدة من خلال «رؤية ذهنية».

إن «العقل»، الذي سمى به الآن هيجيل المطلق اعتمادا على شيللينج وعلى «روح القوانين» لفيلسوف التنوير الفرنسي مونتيسكيو، لم يكن في رأيه ضوءا معلقا في السماء؛ وإنما هو أثر يرتسم دائما على مدار التاريخ الإنساني في صورة أكثر وضوحا. لم يتجل هذا الأثر للإنسان فجأة ـ بفعل الكشف ـ؛ وإنما تحتم استخراجه بواسطة التحليل المجرد. وهذه كانت عند هيجيل هي بالضبط مهمة الفيلسوف: وصف الصور، التي «يظهر» بها العقل. فلقد أصبح برنامج «علم أساطير العقل» برنامج «علم وصف ظواهر العقل».

في عام ١٨٠٥م نال هيجيل بمساعدة جوته لقب «أستاذ منتدب»، الذي لم يحقق له أي دخل ثابت؛ وإنما جعله مستمرا في الارتباط برسوم المستمعين إليه. في نفس العام أشار إلى خطة لكتاب لم يكن في البداية إلا مقدمة لمذهب؛ لكنه تحول إلى مخطوط ضخم.

لقد وجد هيجيل نفسه في مواقف حياتية صعبة من كل النواحي. فقد أنجب طفلا من زوجة صاحب البيت الذي يسكن فيه، وعرف أن هذا أضاف إليه التزامات مادية. لقد بحث عن وظيفة ثابتة. لكن الأحوال السياسية كانت مضطربة للغاية. فقد كانت الحرب دائرة ونابليون على الأبواب.

من خلال الفيلسوف فريدريش إمانويل نيتهامر، الصديق المحب للخير، الذي تعرف عليه في يينا، والذي انتقل آنئذ إلى بافاريا، وجد هيجيل أخيرا في بامبيرج ناشرا لكتابه غير المنشور بعد، واستطاع أن يتفق معه على دفع مبلغ مقدما.

لقد تم إكمال المخطوط في ظل ظروف مليئة بالمخاطر: فالفرنسيون

بعد معركة يينا وأوارشتيت اقتحموا يينا في الثالث عشر من تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٠٦م، وبدأوا أيضا في نهب شقة هيجيل. لقد نجا هيجيل بنفسه هربا في شقة أحد معارفه. لقد كان عنده إحساس بأنه يشعر بحركة التاريخ تتنفس حوله. فعندما رأى نابليون من الشباك على سرج فرسه، سماه في خطاب إلى نيتهامر «نفس العالم الكلية على صهوة جواد». ينتهى في ليلة الرابع عشر من تشرين الأول (أكتوبر) من كتابة الصفحات الأخيرة من مخطوطه؛ أما الفصل الختامى فيرسله إلى بامبيرج في العشرين من نفس الشهر. وفي الخامس من شباط (فبراير) ١٨٠٧م يولد ابن هيجيل غير الشرعى لودفيج. فلم تدفعه «نفس العالم الكلية» وحدها إلى مغادرة المدينة بعد ذلك بوقت قصير.

يعتبر «علم وصف ظواهر العقل» مثل كل أعمال هيجيل غذاءا عسيرا، ولا يمكن للمبتدئ قراءته دون مساعدة إلا بمجهود كبير. فجمله معقدة التركيب، وصياغاته الغريبة للكلمات تصعب أيضا على كثير من المتخصصين.

يتناول الكتاب في جوهره فلسفة ما وراء الطبيعة؛ أي يتناول مذهب المطلق كأساس أول للحقيقة، ترتبط به أيضا بالطبع شروح نظرية معرفية وفلسفية وثقافية. إن ما يميز هيجيل هو المنظور الفلسفي التاريخي، الذي يتناول من خلاله كل المسائل والقضايا. فالاستدلال على شيء وتوضيحه يعنى عنده الإحالة إلى «أصل» هذا الشيء، الذي نشأ منه. يشرح هيجيل «وراثى» إذن بأن يبين نشأة الشيء ومكانه في السياق التاريخي. أيضا المطلق، عقل العالم عند هيجيل، يتم شرحه بعرض نشأته من الطور «المباشر» إلى الطور المركب.

توجد في مقدمة الكتاب واحدة من جمل هيجيل الشهيرة، التي تلخص العلاقة بين معرفة المطلق وتطوره. المهم كما يقول هيجيل هو أن نفهم

ونعبر عن الحق ليس على أنه « جوهر »؛ وإنما على أنه « ذات » معبر عنها. فبينما « الحق » ـ ومن ثَمَّ العقل على أنه عقل العالم الشامل ـ قد تم تحديده بعد ذلك عند سبينوزا على أنه « جوهر » خالص، باق دائما وخالد؛ يتحول عند هيجيل إلى مبدأ محرك نشط، إلى « ذات »؛ بمعنى شخص فاعل متصرف. فهو « كجوهر نابض بالحياة » قد تطور من حالة ناقصة التكوين، لم تُفْهم بعد بصورة تامة؛ إلى العلم المطلق.

صحيح أنه ينظر إلى هذا التطور ـ ومعه التاريخ العقلي ـ على أنه خط تقدم مطرد؛ إلا أنه ينظر إليه في نفس الوقت أيضا على أنه خط يصف دائرة. فطريق عقل العالم كما يقول هيجيل هو « صيرورة نفسه. إنه الدائرة، التي تفترض نهايتها كمسَبَّب ويصير هو البداية لها ». لقد كان المطلق موجودا دائما، وكان قد بدأ نشأته؛ لكن قواه لم تكن قد تفتحت بعد. إن هذا التفتح يوجد أمامنا في العلم المطلق فقط: فالعقل أو المطلق قد فهم الآن نفسه. ليس من باب الصدفة أن يقارن الإنسان دائما أبدا تواصل هذا التطور دائرى الشكل بصورة لولب (حلزوني).

ليس العلم المطلق أبدا هو ما يستطيع الإنسان أن يقدمه في تعريف سهل الاستعمال. فما يسميه هيجيل « الحقيقة » بمعنى « العلم المطلق »؛ يعتبر العملية الكاملة للتفتح الذاتي للعقل. لكن عقل العالم لا يحلق منفلتا فوق رؤوسنا. بل الأحرى أنه ميراثنا الذاتي، إنه تأسيس تاريخ الثقافة وبذل الإنسان جهده العقلي ليفهم نفسه والعالم من حوله. إن التطور « الموضوعي » للعقل في العالم، والفهم « الشخصي »، الذي أنشأه الإنسان من هذا العقل، يتواصلان إذن معا. فعقل العالم والفهم العقلي للعالم تنطلق قواهما ويتفتحان في نفس العملية. إنه تصور هيجيل لقدرة الله، الذي تجلى للناس بأن صار نفسه إنسانا.

أيضا « علم وصف ظواهر العقل »، الذي يوضح هذه العملية، يرى نفسه

جزءا منها. فالمعرفة العلمية لا تعنى عند هيجيل شيئا من الخارج يتم الإمساك به بملقط؛ وإنما «الاستسلام لحيوية الموضوع»؛ بمعنى فهم حركة الواقع. أيضا هنا يرجع هيجيل إلى التراث الديني؛ إلى صوفية مذهب القبالة اليهودي ذي التعاليم السرية أو إلى الصوفى الألماني ياكوب بومى من بدايات القرن السابع عشر الميلادي: إن الجوانى والبرانى؛ العالم الأصغر والعالم الأكبر متطابقان، ويرجع كل منهما إلى الآخر.

يبدأ هيجيل طريق معرفة العقل على مستوى نظرى معرفي من «الوعي». فالموضوع هو العلاقة المعرفية الكلاسيكية بين الذات والموضوع؛ هو نوع كيفية تملك الإنسان لعالم الأشياء. أما أن «الوعي» يقف في البداية فإنه يبين أن هيجيل يعتمد على تراث النظرية الحديثة في المعرفة لرينيه ديكارت، التي نصل طبقا لها إلى المعرفة المؤكدة من خلال البحث الذاتي لعقل الذات منفردة.

يرى هيجيل الشكل بالغ السذاجة للعقل، ومازال الأقل تطورا، فيما يبدو لأحد الناس عادة على أنه شكل بالغ اليقين والبداهة للمعرفة؛ وهو «اليقين الحسي». إننا نرى شجرة، ونقول «هذه شجرة»، ونعتقد أن معرفتنا يقينية واضحة. لكن هيجيل يكشف في هذه المعرفة التي تبدو واضحة سهلة لهذا الشيء عن علاقات وفروق كانت خافية عند النظرة الأولى. وعلى هذا لم تتم في هذه المعرفة مخاطبة الشجرة «من حيث هي»؛ أي لذاتها بشكل مستقل عني؛ وإنما وعيي هو الذي أنتج ارتباطا بين الذات العارفة والموضوع المعروف. فالوحدة البادية الوضوح تمزقت إلى قطبين. أيضا «هذه» ليست كلمة واضحة ـ أتلفت الآن حولى ـ؛ إنها تشير بالأحرى إلى شيء آخر. «هذه» مصطلح لغوي يمكن استخدامه مثل «شجرة» بالضبط لأشياء مختلفة. إننا إذن ندخل باللغة في الموضوع عاملا يعني أكثر من الشيء الواقع الموجود أمام أعيننا.

إن يقيننا البسيط البادى واقعا حسيا قد تكشَّف إذن واتضح أنه معرفة مركبة، تقودنا إلى استخدام مصطلحات اللغة، أو كما يعبر هيجيل، إلى «العام». يسمى هيجيل معرفة «العام» هذه «إدراكا»؛ به نجد أنفسنا في المرحلة التالية الأعلى للتطور العقلي. أيضا الإدراك يبدو في أول الأمر على أنه معرفة «بسيطة». لكن سينكشف الأمر مرة أخرى عن تناقضات بادية وعن علاقات خفيت عن النظر في البداية؛ ذلك أننا نرى المصطلح على أنه وحدة من ناحية، ومن ناحية أخرى يحتوي تعميم «شجرة» على علامات مميزة مختلفة تماما ضخامة ولونا وشكلا إلى آخره. أيضا هنا تنهار الوحدة عند النظر الدقيق إلى تناقضات. يتحتم إذن أن يتم اكتشاف وحدة أسمى تشمل المفهوم العام؛ بمعنى تركيبة من الوحدة والتعدد. هذا سيحدث في المرحلة التالية في عملية الفهم.

بهذا النوع من التحليل نجد أنفسنا في قلب «علم وصف ظواهر العقل»؛ في حركة تفكير، تظهر دائما أبدا نفس التركيب الأساس، والتي يسميها هيجيل «حركة جدلية». فالوحدة البادية، والتي تسمى أيضا «وضعية» و«مباشرة» أو «وجود من حيث هو»، قد انهارت إلى تناقضات. هذه العملية التفاعلية، التي كثيرا ما يسميها هيجيل «نفيا»، ليست إلا الإبانة عن فروق أو علاقات لم يلحظها النظر تضمنها مصطلح. والآن سيتم في خطوة ثالثة التقاط التناقضات مرة أخرى بمدلول ثلاثي: فسوف يتم استبعادها، وفي نفس الوقت ستتم المحافظة عليها، ثم يتم رفعها إلى درجة وحدة أسمى. إنها ستتحول إلى عوامل دمج؛ وستصبح هي «لحظات» الوحدة الجديدة. فعبر «الوجود من حيث هو» و«الوجود للآخرين» يصل الإنسان إلى «الوجود للنفس» أو «الوجود من حيث هو للنفس». إن صيغة «نظرية ـ نظرية مضادة ـ حل وسط» كصيغة متعارف عليها ومستخدمة بكثرة توجد كنموذج توضيحى حتى اليوم في صيدلية منزل كل واحد من أتباع هيجيل.

إن الجدلية هي قانون تطور العقل. فإذا ما تم ارتقاء درجة في المعرفة، يتبين إذن فورا أن هذه الدرجة مؤقتة أيضا كسابقتها، ويجب أن يتم تجاوزها إلى الدرجة التالية الأعلى. يريد هيجيل أن يقودنا إلى أن الإنسان لا يجوز له أن يستسلم مثل كانْت أمام التناقضات، التي تبدو غير ممكنة الحل؛ وإنما ـ على العكس ـ يجب عليه أن يفهم الحقيقة والتفكير الذى يدركها، على أنهما عملية مستمرة لتجاوز تناقضات جديدة دائما.

لقد شغلت محطات هذا الطريق تفكير أجيال من المتخصصين. وعلى ذلك نجح هيجيل في الوصول من الفهم إلى الوعي الذاتي، وبذلك وصل إلى فكرة محورية تلعب في كتابه دورا خاصا. إنه لا يقصد بـ « الوعي الذاتي » الإحساس بالقيمة الذاتية بمفهوم اللغة العامية اليوم، وإنما يعني ذلك الوعي، الذي لدى الوعي عن نفسه. وبتعبير آخر: يعتبر الوعي الذاتي الطور، الذي يفهم الوعي فيه نفسه، والذي تصير فيه العلاقات والأحداث، التي ترتبط بعملية المعرفة، واضحة. لذلك يتحدث هيجيل أيضا عن « الوصول إلى موطن الحقيقة » بالوعي الذاتي.

يفهم الوعي الذاتي نفسه في كل هذه السياقات على أنه وحدة؛ إلا أنها الوحدة، التي ستنهار مرة أخرى. إن التناقض، الذي سينشأ الآن، ينتمى إلى التناقضات التي تناقش بكثرة في كتاب هيجيل. يستخدم هيجيل لذلك لغة استعارية تماما، ويصفه بأنه تناقض بين « سيد » و« عبد ».

لقد تحير الشراح: هل يتعلق الأمر بتناقض بين ذاتين مختلفين أم أن التناقض فقط بين شكلين للوعى الذاتي ـ بين وعي الأنا ووعي متجه إلى الأشياء ـ؛ ومن ثم يتعلق الأمربتناقض يدور داخل الوعي؟ لقد انضم أغلب الشراح إلى التفسير الأخير.

تبدأ بين هذين الشكلين للوعى الذاتي معركة حياة أو موت في رأي هيجيل، تتعلق بالاعتراف والمحافظة على الذات وإثباتها. يأتي حل موقف

هذا الصراع، وبذلك حل التناقض، بأن تضطرب العلاقة، وبأن تتبدل الأدوار. فالسيد يعتبر في الحقيقة هو التابع؛ لأنه لا يعرف الحقيقة إلا بواسطة عبده. ومن ناحية أخرى ينجح العبد من خلال عمله في الوصول إلى وعي ذاتي جديد، ويتجاوز خوفه المميت.

استهلم هيجيل هذه الفقرة من رواية تنويرية تجريبية من القرن الثامن عشر الميلادي لديدرو «جاك الجبري وسيده». يرى الخادم جاك أن سيده يحمل حقا لقب «سيد»؛ إلا أنه هو نفسه الذي يملك «الأمر»؛ أي أنه هو القوة العاملة الحقيقية. وعلى ذلك يستنتج: «جاك يحكم سيده». يعبر هيجيل عن ذلك هكذا: لقد حولت العبودية «في تحققها إلى عكس ما هي عليه مباشرة، وسوف تتحلل كوعي مكبوت في ذاته، وتنقلب إلى استقلال حقيقي.

كثيرون وبالأخص الماركسيون يعتبرون مقطع السيد والعبد أهم قسم في كتاب «علم وصف ظواهر العقل». ألا يبدو هنا الظهور المؤقت لمجتمع الطبقات الذي يجب أن يؤدى إلى تبديل السيادة؟ لقد استخلص ماركس نفسه من هذا المقطع مفهومه الخاص عن «العمل» على أنه القوة، التي تشكل تحقيق الذات الإنسانية.

لكن يبدو أن هيجيل رغم تعبيراته المجازية قد فكر هنا في عمليات وعى وعمليات تفكير. ففي إشارة إلى مفهوم فيشته عن «الأنا»، الذي يحقق حريته بتجميع الحقيقة، يسمى المرحلة الجديدة للوعى الذاتي «التفكير الحر»، الذي تجاوز تناقضاته الداخلية.

ينتقل هيجيل في هذه النقطة المفصلية من كتابه من مستوى نظرى معرفي إلى مستوى فلسفي ثقافي. فهو قد دخل بمفهوم «حرية الوعي الذاتي» ساحة التاريخ العقلي؛ ساحة المشروعات الكبرى لفهم النفس الإنسانية. إنه يتخطى التفريق بين الفهم الفردي والفهم الجماعي للعالم

بثقة. فهيجيل يرى في كل المستويات ـ سواء في الجهد المعرفي للذات أو في «روح العصر» ـ نفس العقل قائما بالعمل، والذي يسير بإصرار تجاه العلم المطلق.

يكتفي التفكير الحر في البداية بالاستقلال الداخلي، الذي يظل ـ مثل فلسفة الرواقيين في العصور القديمة ـ سلبيا تجاه العالم. لكنه ينقسم مرة أخرى ـ مثلما في الفلسفة الارتيابية ـ في محاولة فاشلة لتفسير العالم، ويتصالح في النهاية على مستوى جديد، يتم الاعتراف فيه بتمزق الوعي الذاتي، بأن يفصل الإنسان محدودية ونهائية الوعي الذاتي عن مجال اللامتناهي. يسمى هيجيل هذا المستوى الجديد «الوعي الذاتي المبتلى الشقي. إن المصطلح الذي يوحي وقعه بأنه من الفلفسة الوجودية؛ هو في الحقيقة إشارة إلى المسيحية، التي حلت محل فلسفة العصور القديمة، والتي تتواجه فيها الدنيا والآخرة «في إصرار على الخصومة حتى النهاية».

إن محاولة مثل هذا التصالح يقوم بها العقل ـ الذي لا يعني به هيجيل المطلق على أنه عقل العالم؛ وإنما المطلب العقلاني في العصور الحديثة، كما يتبدى ـ مثلا على أنه «عقل مراقب» ـ في العلوم الطبيعية التجريبية.

أما أن يتم إحلال مستوى «العقل» محل العقل؛ فإن هذا يثير عدة أسئلة: ألم نتحدث طول الوقت عن «علم وصف ظواهر العقل»؟ ما الغرض من إضافة فصل خاص بعنوان «عقل»؟ بلى؛ لكن لقد دار في ذهن هيجيل عند ذلك أمر مَّا. فالأمر هو أن العقل قد تفهم نفسه في هذا المستوى فقط على ما هو عليه في الحقيقة ـ في رأي هيجيل ـ: على أنه قانون عقلي شامل للحقيقة. فلقد اتضح للعقل هنا فقط ما هي حقيقته وجوهره، ولذلك يجوز له هنا فقط أن يسمى نفسه «عقلا».

من هذه النقطة ينتقل محور «علم وصف ظواهر العقل» إلى موضوعات، نضيفها نحن اليوم إلى الفلسفة التطبيقية؛ مثل موضوعات الآداب العامة

والأخلاق والدين والسياسة والدولة والقانون. إبتداءا من هنا يناقش هيجيل دائما، طبقا لنماذج جدلية، مراحل محددة من التاريخ العقلي ـ مثل عصر التنوير أو فلسفة الأخلاق عند كانْت ـ ويوضح أن ما يظهر فيها حقائق جزئية؛ لكن لم يتم إظهار الحقيقة الكاملة مطلقا. وعلى هذا تبدو له فلسفة الأخلاق عند كانْت »شكلية« للغاية؛ لأنها تضع الواجب والميل والإنسان والطبيعة في تناقض «لم يتم تجاوزه».

في الفصل قبل الأخير المسمى «دين» ظهر العقل. صحيح أن العقل قد ظهر في هذا الفصل بشكل كامل؛ إلا أنه ظهر في كسوة إنجيلية أسطورية. في العلم المطلق سيتم في النهاية نزع هذا الشكل الأسطورى عنه. كيف يبدو العقل المشغول بالعلم المطلق إذن في الحقيقة؟ لو انتظر القارئ أن هيجيل الآن سيفتح قفل الباب، وأن المطلق سيظهر في أبهته الفلسفية، فسيكون إذن مخطئا. إن الطريق نفسه هو الهدف كما يعلمنا هيجيل. ففي الطريق المجتاز ذاته أرانا المطلق نفسه؛ بأن تم «وصف» محطات هذا الطريق بدقة. لذلك يوجه هيجل في نهاية الكتاب نظره ونظر القارئ عودا إلى «التاريخ المفهوم» على أنه «تذكر وتل صليب للعقل المطلق». ليس من باب الصدفة أن يستخدم هنا مرة أخرى رمزا دينيا: فمثلما حمل عيسى على عاتقه على صخرة الجلجة التي صلب عليها آلام البشر وخلصهم بذلك منها، فإن «علم وصف ظواهر العقل» قد استوعب التاريخ العقلي جدليا وبذلك فهمه.

لقد تم نشر أول أهم مؤلفات هيجيل بداية عام ١٨٠٧م في مدينة بامبيرج؛ عندما كان قد تولى منصب محرر في صحيفة بامبيرج «بامبيرجر تسايتونج». بهذه الوظيفة افتتح لنفسه باب النجاح والترقي، ومهد الطريق لأعماله الكبيرة التالية. كان كتاب «علم وصف ظواهر العقل» هو الكتاب الذي نظرت إليه الأجيال المقبلة على أنه الإنجاز العبقرى لهيجيل. المهم

أن طريقة هيجيل في توضيح الأشياء تاريخيا؛ أي منذ نشأتها، قد مارست تأثيرا كبيرا، وفرضت نفسها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أيضا على خصوم المذهب المثالي مثل أوغوستين كومت في فرنسا وهربرت سبنسر في انجلترا.

أما أن طريقة التحليل غير المعتادة والصعبة عند هيجيل قد أثارت نقدا عنيفا؛ فإن هذا ليس مستغربا. فقد هاجم زميله الأصغر منه قليلا الفيلسوف آرتور شوبينهاور الكتاب قائلا «لقد كنت دائما عندما أفتح كتاب (علم وصف ظواهر العقل) أظن أنني فتحت نافذة أحد مستشفيات الأمراض العقلية»، والذي كان يشنع في كل مناسبة على «الثرثرة المبهمه المطلقة لجدلية هيجيل»، التي تلقاها أيضا كارل بوبر بعد مائة عام على أنها انحراف وشذوذ المنطق.

لكن أسلوب هيجيل قد أثر في بعض نقاده أنفسهم؛ ومن ثَمَّ في عالم اللاهوت الدينماركى زورين كيركيجار، الذي ألف كتابا في الفلسفة الوجودية هو «محطات في طريق الحياة» مضادا لكتاب «علم وصف ظواهر العقل»، أحل فيه نظرة الإنسان الفرد الواقعية للحياة محل تطور المطلق؛ ومن ثَمَّ يكون قد أحل «جدلية الوجود» محل تطور المطلق. أيضا في الفلسفة الوجودية في القرن العشرين؛ مثلما في كتاب جين باول سارتر «الوجود والعدم»، تواصل استخدام مصطلحات من جدلية هيجيل مثل «الوجود من حيث هو» و«الوجود للنفس».

لكن الماركسية قبل كل شيء هي التي صارت أحد أهم ناقلى أفكار هيجيل. لقد أخذ مؤسسها كارل ماركس المحلل الكبير للرأسمالية، فكرة هيجيل عن التقدم بمفهوم استمرار التطور الجدلي لعقل العالم؛ لكنه فسرها ماديا: فعنده أن القوى الاقتصادية والاجتماعية هي التي دفعت الإنسانية إلى الأمام.

لقد اتخذ الماركسيون الغربيون غير التقليديين قبل غيرهم كتاب «علم وصف ظواهر العقل» مرجعا لهم بصورة دائمة؛ مثل جيورج لوكاتش وإرنست بلوخ أو مدرسة فرانكفورت المتحلقة حول تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر. فالكتاب في رأي بلوخ عمل «ليس له نظير في الكتابة الفلسفية».

أما مصطلح «الحقيقة»، الذي يضع في اعتباره «الشمول»؛ بمعنى مجمل التطور التاريخي الاجتماعي، فقد أخذه أيضا فلاسفة غير ماركسيين مثل جيورج جادامار، المؤسس الجديد لعلم التأويل الفلسفي.

على الرغم من أنه لا يوجد اليوم فيلسوف مازال يعتقد أنه يستطيع النفاذ والوصول إلى «علم مطلق»؛ فإن تأثير هيجيل المستمر ليس صدفة: فقراؤه يعايشون تفكيرا لا يهدأ ولا يتوقف أبدا، ولا يقبل مطلقا بما يبدو مفهوما من نفسه بداهة. فالحقيقة كما يقول هيجيل ليست عملة يستطيع الإنسان أن يقبضها جاهزة. بل إنها ـ كما يمكن أن يقال ـ هدف ينشط وينعش العقل الإنساني.

الطبعات:

GEORG WILHILM FRIEDRICH HEGEL: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.

عن لماذا الدين إنساني

لودفيج فويرباخ: جوهر المسيحية (١٨٤١م)

في بعض الأديان يعتبر أي نوع من العرض التصويرى لله محرما. توجد لذلك المنع بعض الأسباب الوجيهة أيضا. فالبشر أنفسهم يميلون إلى جعل التجارب الثقافية الذاتية والميول مثلا يحتذى لتصوراتهم عن الله. وعلى هذا يعتبر عالم الآلهة الإغريقي حشدا لسجايا وشمائل، ليس فيها أي شيء غريب إنسانيا إلا في أنها تختلف عن حياة الهيلينيين في قدرتها وخلودها. أيضا عروض فن الرسم الأوروبي لصور عيسى تعتبر مصطبغة بالمثل العليا المحلية في الجمال. فصورة عيسى للرسام ألبريخت دورار - رجل طويل ذو شعر أشقر -؛ لدرجة أنها تحمل ملامح صورة شخصية للرسام.

لقد كانت العلاقة بين عالم الإنسان وصورة الآلهة منذ البداية أيضا موضوعا للفلسفة الإغريقية: «فيزعم الإيثيوبيون أن آلهتهم كانت ذات أنف أفطس وسوداء، أما التراكر (السكان القدماء لريف شب جزيرة البلقان) فيعتقدون أن آلهتهم ذات عيون زرقاء وشعر أحمر»؛ كما قد أثبت ذلك كسينوفانيس فون كولوفون في القرن السادس قبل الميلاد. إن الجدل حول قضية التشبيه في الأديان؛ ومن ثَمَّ حول أن الآلهة يتم تشكيلها طبقا لصورة البشر، أصبح لها منذ ذلك الوقت تراث ممتد في النقد الفلسفي للدين. لكن استغرق الأمر وقتا طويلا إلى القرن التاسع عشر الميلادي حتى تم

تعميق هذا النقد وصولا به إلى نظرية، تم فيها الافتراق عن أي نوع من أنواع الاستشراف والعالم الآخر، وتم إرجاع الآلهة بصورة نهائية إلى مصادرهم وأصولهم الإنسانية.

لقد قدم لودفيج فويارباخ بكتابه «جوهر المسيحية» توضيحا عن لماذا الدين إنساني، وعن لماذا لا يعتبر الله خالق؛ وإنما البشر هم خالقوا الله. لقد اعتقد أن الله - بالنظر عن قرب - دائما ما يزداد شبها بنا. إن الله الآخر القاصي له في الحقيقة وجه إنسان. فالله، حسب نظرية فوبارباخ الثورية - ليس إلا إسقاط للإنسان.

يريد فوبارباخ بذلك أن يقلب الدين رأسا على عقب، وأن يسحب بذلك إلى دائرة الضوء ما يعتبر في رأيه المضمون المخفى؛ لكنه الموضوع الحقيقي للدين: الإنسان. يقول في الفصل الأخير من كتابه: «لقد أثبتنا أن مضمون وموضوع الدين إنساني بالتأكيد، وأثبتنا أن سر علم اللاهوت هو علم السلالات والأجناس، وأن سر الجوهر الإلهي هو جوهر الإنسان». تبدو له السجية الإنسانية لكل دين أنه قد تم التعبير عنها في المسيحية بالذات بصورة واضحة.

لقد أراد فويارباخ أن يكشف بمثال المسيحية الجوهر الحقيقي للدين. وبهذا المعنى اعتبر نفسه تنويريا ومتمما لإصلاح لوتر. أثبت كتاب «جوهر المسيحية» أن مقصده العلاجى هو تحرير الإنسان من الإسقاطات الأخرى والأوهام، وإرساء الدين هناك في مكانه - طبقا لرأيه - حيث ينبغي أن يكون: في قلب ووجدان الإنسان. إن الذي يحتل مكان الصدارة في الدين ليس الله المعنوي المجرد؛ وإنما الإنسان الواقعي من لحم ودم. فعندما يقول الإنسان «الله»؛ فإنه يتحدث في الحقيقة عن نفسه هو كما يرى فويارباخ.

بهذه النظرية لا ينتمى الكتاب فقط إلى الكتب الرائدة في مجال النقد الديني؛ وإنما أيضا إلى الأعمال التي غيرت وجه الحياة في علم السلالات

والأجناس الفلسفي. إنه ينتمى إلى الإنجازات الرائدة في تاريخ الفلسفة، التي أعادت للمادي والحسي حقه مرة أخرى في مقابل العقلي والمجرد، ووضعت الإنسان «كاملا» في بؤرة رؤية العالم. لقد أعطى فوريارباخ بكتابه «جوهر المسيحية» لجملة أحد أوائل فلاسفة الإغريق فيثاغورس «إن الإنسان هو مقياس كل الأشياء» مضمونا جديدا.

لقد طبَع البحث والجدل حول الدين حياة فويارباخ منذ الشباب المبكر بطابعه. نشأ لودفيج، المولود عام ١٨٠٤م في لاندسهوت البفارية، ابنا رابعا لعالم القانون باول أنسيلم فويارباخ في محيط الشريحة العليا من الطبقة المتوسطة، وأبان مبكرا عن اهتماماته الثقافية. فقد برز في المدرسة الثانوية في أنسباخ أمام زملائه كخبير في مسائل اللاهوت البروتستانتي، حيث مثل الإنجيل عنده المرجعية الأسمى. كان وقتها مقتنعا تماما، كما كتب فيما بعد، بأن الإنسان يستطيع أن يرجع بـ «الحقائق الإيمانية» إلى «حقائق عقلية». لقد كان فويارباخ يريد- بالتوافق التام مع رغبة والده - أن يصبح قسيسا إنجيليا متنورا.

إن دراسة اللاهوت، التي بدأها في هايد يلبيرج منذ عام ١٨٢٣م، قد قادته إلى عالم عقلي، كان فيه كل من علم اللاهوت والفلسفة قد عقدا علاقة وثيقة. ففي ألمانيا خاصة كانت فلسفة المذهب المثالي الألماني، المطبوعة بطابع شيللينج وهيجيل، قد استقت بواعث وإشارات من علم اللاهوت البروتستانتي، وردت هذا التأثير من ناحيتها مرة أخرى على علماء اللاهوت. فقد كان رأى هيجيل؛ أن موضوع الفلسفة وعلم اللاهوت واحد، وأن الحقيقة تعرض بنفاذ العقل نظاما حتميا، تم وصفه في دين الوحي المسيحي في صورة مجازية، وهو ميسر بالتأكيد لمعرفة عقلية، منتشرا بين كثير من علماء اللاهوت في هذا الوقت.

لقد تعرف الشاب فويارباخ على مثل هذا اللاهوت المتأثر بهيجيل

لدى كارل داوب الأستاذ بجامعة هايديلبيرج. كان داوب يحاضر متوافقا مع مفهوم هيجيل؛عن أن كل معجزات الإنجيل والعقائد الكنسية يمكن البرهنة عليها عقليا. لكن بعد وقت قصير لم يعد يكتف فويارباخ بالصورة اللاهوتية؛ وإنما أراد التعرف على الأصل الفلسفي. لذلك اتجه عام ١٨٢٤م إلى هيجيل في برلين، حيث تحول تماما من علم اللاهوت إلى الفلسفة. آنئذ اضطربت معتقداته الدينية تماما. فلم تعد مضامين العقيدة المسيحية تستطيع لدى الشباب فويارباخ الثبات أمام العقل. لقد ظل عامين فقط في دائرة التأثير المباشر لهيجيل؛ لكن فلسفته صاغت تفكيره منذ ذلك الوقت بصورة دائمة. كما أنه قد فارق هدفه الوظيفي في أن يصير قسيسا.

أثناء ذلك كان تلاميذ هيجيل بلا ريب منقسمين فيما هو موقف الأستاذ الحقيقي من الدين: هل موقفه صياغة ناقصة فقط للتفسير الفلسفي للعالم؟ أم أنه حافظ على حقيقته مع كل معتقداته ومعجزاته وقواعد إيمانه على أساس المساواة بجانب الفلسفة؟

لقد فهم فويارباخ مذهب هيجيل على أنه «وحدة استدلال منطقي»؛ على أنه نظرة للحياة، يكفل لها العقل وحدة الحقيقة. كان كل من التفكير والوجود في الأساس شيئا واحدا عند هيجيل. فأفكار البشر عن الله وكذلك التفسير الديني للعالم كانا عنده بمثابة الشيء الواحد مع أفكار الله، التي تتحقق في التاريخ على مراحل.

من دراسة هيجيل أظهر فويارباخ كذلك الرفض للآخرة، والاقتناع بأن الله والعالم يشكلان وحدة. لقد وجد في تاريخ الفلسفة بجانب هيجيل آباء كثيرون لهذا الاقتناع؛ أمثال الإيطالي فيلسوف عصر الإحياء جيوردانو برونو والصوفى الألماني ياكوب بومى والعقلاني باروخ دى سبينوزا، الذي جعل الله والعالم متطابقان.

لأنه كان يجب عليه كحاصل على بعثة بفارية أن ينتهى من دراسته في

جامعة وطنية، انتقل فويرباخ عام ١٨٢٨م إلى جامعة إيرلانجين، حيث حصل على الدكتوراة، وعقب ذلك حاضر كمدرس في الجامعة حتى عام ١٨٣٢م.

تتصل رسالته للدكتوراة «عن العقل الواحد، العام واللانهائي» في العنوان بكتاب جيوردانو برونو «عن العلة والمبدأ والواحد»، ويؤكد الفكرة المستقاة من برونو ومن هيجيل؛ وهي فكرة الحقيقة الواحدة المحكومة بمبدأ العلة.

لم تعد هذه الفكرة المركزية تترك عند فويرباخ مكانا لإيمان يقف بجوار العلم، كما لم تترك مكانا للرأى الذي شق الحقيقة إلى دنيا وآخرة. بذلك دخلت عنده أيضا إحدى أهم مكونات الإيمان المسيحي دائرة الاختبار؛ وهي نظرية القيامة وخلود الإنسان الفرد.

على النقيض من نصيحة أبيه، الذي لفت انتباهه إلى أن نظرياته قد تكلفه التوظف مستقبلا في المناصب الحكومية لدولة بافاريا، نشر فويرباخ عام ١٨٣٠م كتابه «أفكار عن الموت والخلود»، الذي عالج فيه الإيمان بعالم أخروى بطريقة نقدية. لا يوجد الخلود في رأي فويرباخ إلا للروح الإنسانية على وجه الإجمال؛ أي للنوع وليس للفرد. بل إن أحلام بقاء الفرد بعد الموت لها أسباب نفسية. هذه الأسباب ترجع إلى نقائص الحياة الدنيوية، التي يتم تعويضها من خلال تصور خلاص أخروى.

رغم أن رجال المباحث قد اكتشفوا أنه مؤلف الكتاب المنشور باسم مستعار، فإن فويرباخ لم يفقد الأمل في الحصول على وظيفة في السلك الجامعي. فقد حاول حتى عام ١٨٣٦م أن يحسن من وضعه لهذا الهدف من خلال المحاضرات ونشر عدد كبير من البحوث والمقالات. لكن تأثير المراجع الكنسية الموجه ضده كان كبيرا. «مهملا، يائسا، مسلوب كل الدوافع المشجعة أظل لذلك ـ فردا معزولا ـ هنا في بفاريا». لقد كتب ذلك

في خطاب إلى أحد معارفه في برلين، حيث لفت انتباه الناس مرة أخرى بكتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة من بيكون حتى سبينوزا» المنشور عام ١٨٣٣م، مما شجعه على التقدم بطلب وظيفة إلى جامعة برلين. بعد وفاة هيجيل عام ١٨٣١م كان كرسى أستاذيته مازال لم يشغله أحد. لكن مقالا هجوميا لفويارباخ ضد فريدريش يوليوس شتال؛ أحد فلاسفة القانون في برلين، محافظ لدود، مشمول بالحماية والرعاية وناقد لهيجيل، قد دمر أيضا هذا الأمل.

لقد أصبحت ظروف حياته إيجابية عندما تزوج عام ١٨٣٧م من بيرتا لوف؛ ابنة أحد رجال الصناعة الأثرياء. آنئذ آوى فويارباخ إلى مقر أسرتها في بروكبيرج الفرانكية وبدأ يرتضى بحياته ككاتب حر.

فإذا كان مازال حتى ذلك الحين يتحرك على أرضية فلسفة هيجيل، فإنه قد بدأ حينئذ في التراجع عن المذهب المثالي الفلسفي لهيجيل، ولم يعد يرى وحدة الحقيقة في العقل كقوة فكرية؛ وإنما في العالم الطبيعي المدرك بالحس. بذلك طرحت أيضا قضية الارتباط بين الإنسان والدين نفسها من جديد.

هكذا تشكل المشروع الفلسفي الكبير لفويارباخ، الذي بدأ العمل فيه عام ١٨٣٨م، والذي أراد به اكتشاف أصل الوعي الديني. كمقدمة لذلك نشر في نفس العام دراسته عن «بيير باليبي» الناقد الديني الفرنسي والتنويري المبكر. لقد تم هنا إلقاء الضوء على دور الدين من منظور علم النفس، ووصف بأنه «وسيلة للمواساة والسلوى الشخصية» وبأنه «أفيون الشعب»؛ وهو تعبير استخدمه كارل ماركس بعد ذلك بعدة سنوات في مقاله «نقد فلسفة القانون عند هيجيل»؛ حيث يتحدث فيها عن الدين على أنه «أفيون الشعب».

بدأ فويارباخ في عام ١٨٣٨م أيضا في كتابة موضوعات ومقالات نقدية

لمجلة التقاويم السنوية الهاللية «Hallischen Jahrbücher» التي كان يصدرها كل من آرنولد روجي وتيودور إخترمايير. كانت مجلة التقاويم السنوية الهاللية الجهاز الصحفى لـ «الهيجيليين الشبان»؛ وهم الجناح «اليسارى» من أتباع هيجيل. لقد كان موقفهم تجاه الأوضاع القائمة في السياسة وفي الدين موقفا نقديا، ونادوا بأن تفهم الفلسفة دورها على أنها قوة تغيير، وبأن تشارك في الواقع الاجتماعي. كان من أشهر ممثلي هذا الجناح بجانب روجي الناقد الديني برونو باوار وأيضا ماكس شتيرنر، الذي كان يمثل اتجاها فوضويا حادا ذا نزعة فردية، ويرفض أي مرجعية للكنيسة أو للدولة. أيضا كارل ماركس خرج فيما بعد بعدة سنوات من بين صفوف الهيجيليين الشبان.

يلعب النقد الديني في كتابات الهيجيليين الشبان دورا محوريا. فقد كان هذا النقد يمثل مفتاحا لتحليل الواقع. أثير هذا النقاش الديني النقدي من خلال الكتاب الفائق التأثير لعالم اللاهوت دافيد فريدريش شتراوس من مدينة توبينجين «حياة عيسى»، المنشور عام ١٨٣٥م. لقد أنكر شتراوس الحقيقة التاريخية لقصص الإنجيل، وفسرها على أنها أساطير فلسفية. أما تاريخ الخلاص المسيحي فإنه يعني في الحقيقة عند شتراوس تاريخ الإنسانية الدنيوي.

تحول فويارباخ من خلال مطبوعاته إلى واحد من أكثر الهيجيليين الشبان تأثيرا، على الرغم من أنه ليست له علاقة بأحد من أعضاء هذه الحركة. لقد كان لمقاله المنشور عام ١٨٣٩م في التقاويم السنوية الهاللية «في نقد الفلسفة الهيجيلية» خاصية أقرب إلى أن تكون مبدئية لفلسفته. ففويارباخ يطرح هنا ـ ولم يزل بعد في ظل فكر هيجيل ـ مشروع فلسفة وراثية نقدية؛ تشرح الظواهر من خلال توضيح نشأتها. كما يعلن في نفس الوقت انصرافه عن هيجيل نفسه، وتحوله إلى مادية فلسفية، يتهم فيها

هيجيل بإهمال الواقع المادي لصالح عقلانية مجردة. بذلك تم تمهيد الساحة لنقد ديني، فسر الوعي الديني على أنه إسقاط نفسى، وأرجعه إلى احتياجات وتجارب واقعية للإنسان.

منذ آذار (مارس) ١٨٣٩م بدأ فويارباخ العمل في تحويل ملخص رأيه إلى مؤلف أكبر وأكثر تنظيما. في حزيران (يونيه) ١٨٤٠م كان المخطوط في النهاية قد اكتمل. بعد ذلك تردد فويارباخ في نشر الكتاب؛ لأنه أراد أن ينتظر نتيجة تقدمه لوظيفة في جامعة فرايبورج. عندما ضاعت هذه الفرصة أيضا، قدم المخطوط في كانون الثاني (يناير) للناشر أوتو فيجاند في مدينة لايبزيج للطبع. لكن بعد ذلك أيضا ظل يقوم بتعديلات متتالية حتى آذار (مارس) ١٨٤١م.

يعتبر كتاب «جوهر المسيحية» أهم إنتاج فلسفي لحوار الهيجيليين الشبان عن العلاقة بين الدين والعقل والحقيقة. لكنه كان عند فويارباخ أكثر من ذلك. فقد نظر إلى كتابه على أنه إتمام للتنوير في عرف إمانويل كانْت. لذلك وضع في اعتباره أولا عنوان «نقد اللاعقل الخالص» استنادا إلى «نقد العقل الخالص» لكانْت. لقد كان كانْت قد رفض القول بأن المعتقدات الدينية مثل وجود الله أو خلود الروح تستطيع أن تعتمد على العلم. أما فويارباخ فقد أراد آنئذ التحرير النهائى لهذا العلم من «القصور الذاتي».

بذلك وجب القضاء على أي نوع من «الفلسفة الدينية التأملية»؛ ومن ثم الفلسفة، التي تمنح الدين قداسات فلسفية. فالدين المسيحي لا يعتبر عنده عرضا رمزيا للمطلق - كما عند هيجيل -، ولا علم الأساطير، التي يلزم فك رموزها وفهمها بصورة صحيحة - كما عند شتراوس -. كنتيجة لنظريته الوراثية النقدية رأى أن جذورها توجد في الروح الجماعية للإنسان. فالنقد الديني عند فويارباخ يفهم على أنه علم نفس أو كما يسميه هو «علم

الأمراض النفسية ». استنادا على تقسيم كانْت لكتابه « نقد العقل الخالص » إلى « نظرية العناصر المتسامية » و« مناهج بحث المتسامى »، قسم فويرباخ كتابه إلى قسمين كبيرين: يتناول القسم الأول « الجوهر الحقيقي؛ أي السلالى الوصفي للدين »؛ وهو إثبات أن وراء تصوراتنا الدينية تكمن تصورات بشرية. إنها حقا تصورات استقلت بذاتها، ولم يعد الإنسان يعرفها على أنها بنات أفكاره الخاصة. ويتناول القسم الثاني « الجوهر غير الحقيقي للدين؛ أي اللاهوتي »؛ وهو تناقضات الفهم التقليدي المتوارث للدين ». إن القسم الأول هو الذي يشتمل على جوهر الفلسفة الدينية عند فويرباخ.

يبدأ فويرباخ كتابه بمقولات مبدئية عن الإنسان. فللإنسان عنده علاقة مغايرة تماما بالعالم المحيط به عن باقي الكائنات. إن لديه وعي بأنه جزء من نوع، ومن ثَمَّ أنه يتقاسم الوجود الإنساني مع آخرين. فهو يعي أنه « إنسان »؛ أي أنه كائن يتميز بالعقل والإرادة والقلب.

يستطيع الإنسان أن يمتلك العالم بوعيه. في عملية التملك هذه يكون الإنسان والشيء، الذات والموضوع، متشابكين معا بصورة وثيقة. إن في الطريقة التي يلتفت بها الإنسان للشيء ويعيه، يندس دائما جزء منه فيها. فنحن عندما نفهم شيئا بالعقل، فإننا نفهم بذلك أيضا ودائما العقل الذاتي، الذي جعل نفسه موضوعا للتفكير. كما أن الشيء المحسوس منا لايعتبر أساسا شيئا آخر غير الإحساس المتشئ. فعند فويرباخ يعتبر كل شكل للعلاقة البشرية بالعالم نوعا من الإسقاط؛ اي نقل من الإنسان. يقول فويرباخ: »إن ماسنعيه أيضا دائما من معرفتنا بشيء هو أننا سنصبح دائما وفي نفس الوقت واعين بكينونتنا الذاتية ».

لكن التملك الجوهري الطبيعي للعالم لا يتم عبر التفكير المجرد؛ وإنما عبر التجربة الحسية. لقد وصل فويرباخ في « جوهر المسيحية » إلى مفهوم

ماديّ للحقيقة. فعالمنا يعتبر عالما حسيا، والحسية عند فويارباخ هي الطريق الكلي للإنسان إلى العالم. كما أننا لا نصبح واعين بالموضوعات والمضامين الدينية في رأي فويارباخ من خلال التفكير المجرد؛ وإنما من خلال الإحساس. فالإحساس هو « أداة الدين » الحاسمة.

يعتبر الدين عند فويارباخ مجالا متميزا بصورة خاصة، يتكشف فيه « الوعي الذاتي » للإنسان. حتى أن الدين يعتبر ـ كما يقول ـ الشكل « الأول »؛ لكن أيضا « غير المباشر » لهذا الوعي الذاتي. الأول؛ لأن الإنسان قد حاول فهم كينونته وجوهره بواسطة الدين ـ وذلك قبل الفلسفة ـ على أنه « إنسان » بمفهوم النوع. أما غير المباشر؛ فلأن الإنسان يسلك مع الدين طريقا أطول متعرجا. فهو دون أن يعي ينحرف في طريق الوعي والإدراك إلى اتجاه آخر؛ هو اتجاه الإله الأخروي. هذا الطريق المتعرج الأطول هو الذي حدد معالم الانفصام الذاتي واغتراب الإنسان عن نفسه.

يرى فويارباخ مهمته كتنويرى في إخراج الإنسان من الطريق الأطول المتعرج وقيادته إلى الطريق المباشر مرة أخرى. إنه يريد ان يبين أن الحديث في الدين هو في الحقيقة دائما حديث عن الإنسان. فالخصائص، التي نصف الله بها، هي في الحقيقة خصائص مثالية للنوع البشرى. في كل الأنحاء، حيثما « الله » هو العنوان والمسمى، يكون « الإنسان » حقيقة في قلب الموضوع. فالدين ـ طبقا لنظرية فويارباخ ـ هو « الرؤية المتطابقة مع جوهرالإنسان ومن جوهر العالم والإنسان ».

هذا يسرى أيضا على التصورات المجردة للغاية عن الله، التي يبدو أنها خالية من أي تشبيه. يقصد فويارباخ هنا « الإله » العقلي « عند الفلاسفة »، حيث يوجد أيضا في اللاهوت المسيحي: الله كجوهر خالد مطلق؛ كفطنة خالصة ومبدأ للحقيقة. فأرسطو وسبينوزا وهيجيل، الذي سماه « العقل المطلق »، قد اعتقدوا في هذا الإله الفلسفي.

لكن تشارك في الأمر هنا أيضا - عند فويرباخ - إسقاطات إنسانية. ذلك أن هذا الإله الغيبى ليس إلا الفهم الخالص المنفصل عن الإنسان؛ الفطنة الخالصة، التي يواجهها الإنسان كموضوع مستقل. هنا يرضى الإنسان رغبته في التجسيد الخالص التام لمعرفة الحقيقة. فيبرز إلى حيز الوجود في الإله الغيبى الوعي بلا نهائية النوع البشرى.

لا يعتبر الفهم فقط بل الإرادة والإحساس أيضا - في رأي فويرباخ - «خصائص إلهية» للإنسان؛ لكنه فهمها بطريق الخطأ على أنها خصائص وصفات إله: المهم أن الله المرتبط عاطفيا بالإنسان يشارك في الأمر، حيث يكون الموضوع الأخلاق والإخاء الإنساني. فالله كجوهر أخلاقي كامل لا يعتبر إلا القانون الأخلاقي المشَّخص. إنه مازال يقترب من الإنسان أكثر فأكثر من خلال كونه إله الحب وأنه إله حلول الروح في الجسد، الذي صار «لحما»، وعانى العذاب من أجل البشر. بذلك يستكمل الإله أنسنته تماما، ويصير شخصية و«طبيعة فطرية»، يستطيع الإنسان أن يتصالح معها. فالله يجسد هنا ما يعتبر الأسمى والأحب للإنسان: القدرة على الإحساس العميق، التي تستطيع أن تعبر عن نفسها في الألم والمعاناة، لكن الحب قبل كل شيء كرابط يجمع النوع. فالمهم أن هذا الإله كطبيعة فطرية يريد أن يقول لنا شيئا واحدا هو أن الإحساس والحب شيئان إلهيان.

تظهر الخاصية البشرية للدين بصورة خاصة - في رأي فويرباخ - في نوع التواصل، الذي يقيمه الإنسان مع الله. فالإنسان يخاطب الله في الصلاة بـ «أنت»، ويتعامل معه كمقابل إنساني؛ مقابل طبعا، يحس الإنسان بأنه متوقف عليه، ويسمو به عن نفسه ذاتها. لكن أيضا هذا المقابل، الذي نصلى له، لا يعتبر - عند فويرباخ - إلا قلبنا الخاص كمكان للحب. في الصلاة يصبح الانفصام الذاتي المميز للإنسان المتدين واضحا: فحيث يبدو أنه يتواصل مع مقابل يتحدث في الحقيقة مع نفسه.

إن الإله في المسيحية ـ كما يرى فويرباخ ـ هو إله كل الكمالات، التي تنعكس فيها الكمالات «البشرية»، والتي لا يمكن الوصول إليها أبدا؛ لكنها مأمولة ومرغوبة. لكن لماذا يسقط الإنسان هذه الكمالات على إله؟ يعطينا فويرباخ الإجابة في الجملة التالية: «الإنسان الفقير فقط له إله غني».

للإنسان فهم وإرادة وقلب؛ لكن الإنسان الفرد محدود القدرات في تحقيق هذه الخصائص. ينشأ الدين مع الأزمة، التي يقع فيها الإنسان في الحياة الدنيا مع نفسه. إنه يرغب لنفسه معرفة خالصة، وحياة أخلاقية، وتحقيق حب موجه للإنسان. لكن الواقع يواجهه بنقاط ضعفه وبأخطائه وببواعثه وبآثامه غير المشروعة. فالذي ينبغي أن يكون لا يتحقق. ولحل هذه الأزمة، يخلق الإنسان لنفسه في الدين واقعا في الآخرة متحررا من كل القيود. «فالآخرة ـ كما يقول فويرباخ ـ هي الدنيا المتخيلة، المزينة والمتخلصة من كل الماد يات الجافة الحقيرة». يعبر الفصل بين الدنيا والآخر عن أن الإنسان يعى نفسه ككائن ممزق. ولأن الإنسان غير كامل، فإنه صنع لنفسه الإله الكامل كصورة وهمية لذاته هو.

لا يعتبر الدين الأخروى ـ عند فويرباخ ـ من أجل ذلك فقط ببساطة وهما، إنه وهم «إنساني» تماما، يتحقق التعبير فيه عن الكثير مما هو قيم وهام في الإنسان. تستطيع القيم والأحاسيس المبثوثة في الدين أن تستوفى حقها الإنساني الكامل مرة أخرى في إطار آخر. فعندما نترك الطريق الخطأ لدين أخروى، سينفتح لنا بنظرة مغايرة للإنسان وللعالم المحيط به الطريق المباشر لدين دنيوى مرة ثانية.

إن من يقرأ كتاب فويرباخ الهام على أنه نقد ديني تنويرى ليس إلا، فإنه ربما سيرتبك من اللغة المسبوغة بالمجاز والأسلوب البياني الديني. فبهذا الأسلوب المجازي يحتفى فويرباخ بالإنسان الطبيعي الحسي، الذي وجد

طريقه إلى نفسه مرة أخرى، وصار كل من الأكل والشرب عنده بمفهوم جديد «سر العشاء الربانى».

يحتاج الإنسان ـ كما يوضح فويارباخ ـ «فقط إلى كسر المسار التقليدي المعتاد للأشياء؛ ليأخذ العام أهمية خاصة ولتربح الحياة كلها أهمية دينية». لذلك تقول الجملة الأخيرة الملحة من الكتاب «من أجل ذلك مقدس عندنا الخبز، ومقدس الخمر؛ لكن الماء مقدس أيضا، آمين». إن هذا هو دستور وأساس الإيمان المسيحي لتدين عالمي جديد.

لقد كان لكتاب «جوهر المسيحية» تأثير هائل على معاصرى فويارباخ، وشهد طبعات عديدة، وأعاد فويارباخ النظر فيه دائما بالتعديل والتنقيح. أما بين الهيجيليين الشبان فقد أحدث الكتاب صدى متناقضا. فقد اختصم ماكس شتيرنر لغة فويارباخ الدينية وانتقد نظريته على أنها «تحول» ديني جديد «للمسيحية»، وبذلك على أنها خمر قديم متقدم في قرب وأوعية جديدة.

أما الشاب كارل ماركس فقد رأى على العكس من ذلك في فويارباخ مرحلة هامة في جهود قلب فلسفة هيجيل، واستخلاص تحليل جديد مادي للواقع منها. إلا أن ما افتقده عند فويا رباخ كان فهم الإنسان على أنه مخلوق، يتحصل على الواقع ويتملكه من خلال الممارسة ومن خلال العمل الخلاق. فمن فقر ونقص الإنسان استدل ماركس على نقص وعوار الأوضاع الاجتماعية، التي يجب إزالتها. إن هذا بالضبط هو اتجاه نقده في مؤلفه «نظريات عن فويارباخ»، الذي يصل إلى ذروته في نظرية فويارباخ الحادية عشرة: «لقد حلل الفلاسفة العالم فقط بطرق مختلفة، لكن الأمر يتعلق بتغييره». يعتبر كتاب فويارباخ «جوهر المسيحية» في نظر الماركسيين حتى اليوم «كتاب محاجة مادية»، الرباط الحاسم الباقي بين هيجيل وماركس، والكوبرى الذي عبر عليه ماركس ووصل إلى أرضية

المادية التاريخية.

غير أن تأثير فويارباخ قد تخطى ذلك بكثير. فهو لم يصبح أبا للنقد الديني الحديث فقط؛ وإنما صار واحدا من أكبر الملهمين لفهم «متكامل» للإنسان شامل للروح والجسد. كان من أتباع فويارباخ من الموسيقيين ريشارد فاجنر، ومن الأدباء جوتفريد كيللر والروائية الفيكتوريانية ماريان إيفانس إلياس جيورج إليوت، التي نشرت ترجمتها لكتاب «جوهر المسيحية» عام ١٨٥٤م تحت عنوان «The Essence of Christianity». لقد أثر مفهوم فويارباخ عن الإنسان ضمن ما أثر في فلسفة فريدريش نيتشه وفي التحليل النفسي عند فرويد. لقد واصل فرويد في كتابه «مستقبل الوهم» برنامج فويارباخ في كشف الخاصية الحقيقية الإنسانية للدين.

أيضا حتى لو كان إثبات أن الله في الأديان يعتبر إسقاطا للفهم الذاتي الإنساني، ليس دليلا مقنعا على عدم وجود الله؛ فإن فويارباخ قد بين العلاقة بين تصوراتنا الدينية وبين دنيانا الحياتية الإنسانية بصورة شاملة لم يقم بها أحد آخر. لقد فتح أعيننا على مدى الإخاء الوثيق بين الدنيا والآخرة، وشجع البشر على استرجاع الجنة إلى الأرض.

الطبعات:

LUDWIG FEUERBACH: Gesammelte Werke 5: Das Wesen des Christentums. Herausgegeben von Wolfgang Harich und Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag 2006.

بيان للمسار المستقيم

جون ستيوارت ميل: عن الحرية (١٨٥٩م)

ليس بغير حق أن لدى كثير من الناس ريبة تجاه الكلمات «الكبيرة». فهي كثيرة الدوران على الألسنة؛ لكنها دائما وأبدا ما يتم ملؤها بمضامين ومفاهيم مختلفة. إن أحد مهام الفلسفة إيضاح الأمر هنا وإزالة اللبس والغموض، وإعطاء الكلمات «الكبيرة» معنى عقليا. تعتبر «العدالة» إحدى هذه الكلمات التي شغلت الفلاسفة ابتداءا من أفلاطون حتى وقتنا الحاضر. فعلى أبعد الفروض منذ أن رفعت الثورة الفرنسية مطلب الحرية والمساواة والإخاء، تنتمي «الحرية» إلى تلك المصطلحات التي من الصحيح أنها تسطع لنا في كل مكان؛ إلا أنها دائما ما تتخذ لها لونا آخر. فهل الحرية شيء نملكه نحن أم أنها شيء يجب أن نسعى إليه؟ ومن أي شيء نتحرر عندما نكون أحرار؟

لم يجب فيلسوف على هذه الأسئلة أوضح وأكثر إفهاما وإقناعا حتى الآن من جون ستيورات ميل في بحثه «عن الحرية». تعتبر «حرية» عند ميل أعمق كثيرا من شعار أو مبدأ مجرد. إنها الهواء، الذي يحتاجه الإنسان للتنفس؛ لو كان يريد أن يعيش حياة يحددها بنفسه. كما أنها المجال المتاح له؛ لتشكيل حياته على مسؤوليته الذاتية؛ وللدفاع عن موقفه علنا، دون أن يغرزه المجتمع في شبكة من العادات والتقاليد، ودون أن تكمم

الدولة فمه. فبحث «عن الحرية» يعتبر البيان الفلسفي للطريق والمسار المستقيم والمرافعة عن كرامة الإنسان، الذي لا يريد أن يتم اقتياده أو أن يسير مثل خروف خلف القطيع.

تعنى حرية عند ميل حرية واقعية فردية. ففي العلاقة المتوترة المأزومة القائمة بصورة دائمة ومتجددة بين الفرد والمجتمع يقف ميل بجانب الفرد تماما. صحيح أن هذه الحرية لا تعتبر عنده كل شيء؛ لكن بدونها يعتبر كل شيء عدم.

أما عن أن حياته وقناعاته كانتا متسقتين معا، فإن ذلك من الجوانب الجديرة بالذكر بالنسبة للفيلسوف جون ستيورات ميل. لا يحتاج الخبير بالفنون إلى أن يكون بنفسه رساما عظيما. كما أن الفيلسوف، الذي يستطيع أن يوضح لنا مفهوم الحرية، لا يجب أن يكون مناضلا ضد الاضطهاد والقمع. لكن ميل كان هذا بالضبط؛ فقد كان رجلا شجاعا لا يفزعه شيء، ولا يخجل من كينونته الانطوائية، ولا يتحاشى أي أزمة مع المجتمع.

لذلك تحتم عليه بالطبع أن يقطع طريقا طويلا. فقد قضى شبابه في ظل قيود تربية حددها له والده جيمس ميل. كان ميل سليل بيت متواضع فقير في إقليم سكوتلاندا، وارتقى كرجل عصامى ومفكر حر لمركز الصدارة في المعارضة الديموقراطية المتطرفة في لندن المسماة بـ«المتطرفين». وأخيرا صار من أشهر مثقفى العاصمة الإنجليزية وتولى منصبا هاما في شركة الهند الشرقية.

لكن المهم أن جيمس ميل كان من أتباع «مذهب المنفعة»، وهو اتجاه فلسفي، أسسه صديقه جيريمى بنتهام في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي. لم يدع بنتهام فقط إلى أنه يجب أن تكون المنفعة مقياس أي عمل أخلاقي بهدف تحقيق «أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن»؛ وإنما

طالب أيضا بإصلاح مؤسسات المجتمع طبقا لمبادئ عقلانية صارمة.

لقد أراد جيمس ميل أن يجعل من ابنه، المولود في لندن عام ١٨٠٦م، نموذجا للتربية على أسس مذهب المنفعة. في التزام كامل بمبدأ «لا تضيع وقتا» ركزت هذه التربية على تنمية القدرات العقلية فقط؛ بينما تم إهمال الاستعداد الروحي والانفعالى. لم يذهب جون ستيورات إلى مدرسة أو جامعة. لقد تعلم في عزلة منزلية، وكان خاصعا لخطة تربوية دقيقة. لقد تعلم تحت الإشراف الصارم لأبيه اللغة اليونانية وهو في الثالثة، واللاتينية وهو في الثامنة، وحساب التفاضل وهو في العاشرة من عمره. أضف إلى ذلك اطلاع واسع على الأدب والتاريخ. ففي إشارة إلى مؤسس العقلانية الحديثة رينيه ديكارت، الذي كان الإنسان عنده «آلة مفكرة»، كتب جون ستيورات ميل فيما بعد في كتابه «سيرة ذاتية» أنه تمت تربيته ليصير «ألة تفكير».

لقد حقق في البداية آمال أبيه؛ فالتحق بالعمل في شركة الهند الشرقية، وصار على رأس مجموعة من الإصلاحيين الشباب المتطرفين في ظل مذهب المنفعة. فمنذ أن شكك جون لوك في نهاية القرن السابع عشر في السلطة المطلقة للدولة على أبعد تقدير، ومنذ أن تأسست بـ «الثورة المجيدة» من عام ١٦٨٩م ملكية دستورية مقيدة، لم توجد في أي دولة من دول أوربا ثقافة حوار عام بارزة كما في انجلترا.

لكن هذه الإنجازات لم تتسع بالشكل الكافى من وجهة نظر «المتطرفين» الشبان. فقد كتب ميل مقالات عديدة رائعة كمراهق سبق ذهنه عمره ضد توقف الإصلاح في الكنيسة والدولة. فقد كان الرأي العام يعتبره لسان حال أبيه، الذي يعتمد عليه.

صبغت الأسس والمبادئ، التي وضعها الأب حياة ميل طويلا فيما بعد. فقد ظل طوال حياته من أتباع مذهب المنفعة، وقضى ثلاثين عاما

في خدمة شركة الهند الشرقية. لكنه أخذ منذ عام ١٨٣٠م يملأ مذهب المنفعة بمضامين جديدة مخالفة لآراء والده، وبدأ ينشر إنتاجه الفلسفي المستقل الضخم. صحيح أنه تمسك مثل بنتهام بـ «السعادة» الاجتماعية على أنها هدف وغاية السلوك والعمل السياسي والأخلاقي؛ إلا أنه لم يعد يرى هذه السعادة على أنها تجميع وتكديس «للبهجة» و«للذة»؛ وإنما على أنها سعادة مؤهلة بالخبرة الروحية والثقافية.

أول أزمة شخصية كبيرة عاناها وهو في العشرين، عندما تحتم عليه أن يقر بأن السعي العقلي إلى المنفعة الاجتماعية وحدها لم يجعله سعيدا. لذلك تخلى عن مذهب عقلاني آحادى الجانب، وأقر أهمية التنشئة المتكاملة للشخصية كما نادى بها كل من الشاعر والمنظر الإنجليزي صمويل تيلور كولريدج والأدب الألماني في عصر جوته. لقد اكتشف المفكر الشاب عالم الشعر والأحاسيس.

كان ميل في الرابعة والعشرين من عمره، عندما اتصل بهذا العالم حسيا أيضا. فقد التقى بهاريت تيلور، زوجة تاجر ثري في لندن، التي صارت حب حياته. فعلى الرغم من أن علاقتهما ظلت لوقت طويل أقرب إلى «الصداقة الروحية» والارتباط الفكري الوثيق، إلا أنها أثارت فضيحة في انجلترا الفيكتورية، وأدت إلى انزواء كليهما في عزلة اجتماعية. لم يستطع ميل أن يتزوج هاريت إلا عام ١٨٥١م بعد وفاة زوجها.

لقد كانت هاريت تيلور سيدة مبدعة غزيرة الإنتاج الفكري، وكان يمكنها لو جاءت بعد قرن أن تلعب بالتأكيد دورا كبيرا في الحياة الفكرية لدولة غربية. أما في العصر الفيكتورى، الذي كانت المؤلفات فيه مازلن يتخذن أسماءا مستعارة لرجال؛ ليعترف الجمهور بهن، فقد ظل هذا محرما عليها. فعلى الرغم من أنها كانت دائما ما تكتب بعض المقالات؛ إلا أن القسم الأعظم من تركتها الفكرية يظهر فقط بصورة غير مباشرة؛ ألا وهو

في التأثير، الذي مارسته على أعمال ميل.

لقد كانت هاريت هي التي جعلت ميل يتناول الوضع الاجتماعي للطبقة العاملة في المجتمع الصناعى المبكر بصورة أقوى؛ فتراجع ميل حينئذ تحت تأثير هاريت عن المذهب الليبرالي الخالص، الذي أراد أن يترك كل شيء لآليات السوق الحرة. إعتمادا على كتابات الاشتراكى الفرنسي الرائد كلود هنري دوسان سيمون، أيد وقتها بصورة أقوى إصلاحات اجتماعية وتقسيما عادلا لثروة المجتمع. ففي كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي» المنشور عام ١٨٤٨م، تقريبا في نفس وقت نشر «البيان الشيوعى» لكارل ماركس وفريدريش إنجلز، أهدى «مستقبل الطبقة العاملة» فصلا خاصا.

لقد قوت هاريت أيضا اهتمام ميل بالوضع الاجتماعي للمرأة. فتجربة الحرمان والاحتقار الاجتماعي وضغط التوافق المجتمعي، التي مر بها كل من هاريت وميل، جعلته حساسا تجاه المقاييس الأخلاقية المختلفة، التي تم وضعها للرجال والنساء. فلا يوجد فيلسوف آخر من فلاسفة القرن التاسع عشر الميلادي قد أكد في مطالبته بالحرية على حقوق المرأة مثل ميل.

أما تجربة أن تحقق الحياة الخاصة قد خلقت أزمة مع التقاليد الاجتماعية، فقد أدى ذلك أيضا إلى أن ميل قد اتخذ حينها موقفا نقديا للغاية تجاه حق المجتمع في التأثير والتدخل في حياة الفرد. لقد تعرف في ثلاثينات القرن التاسع عشر الميلادي على كتابات أوجست كومت مؤسس مذهب الوضعية، الذي يرتكز على الحقائق التجريبية. وقد اعتقد مثله أن كل نظرية اجتماعية يجب أن تعتمد على نتائج العلوم الطبيعية. لكنه رفض تصورات كومت الاجتماعية والسياسية، التي آلت إلى مراقبة شاملة ووضع لوائح من جانب المجتمع.

لقد تقوى في ذلك بفرنسي آخر من أوائل المفكرين الليبراليين هو أليكسى توكويڤيلى. كان توكويڤيلي مراقبا ثاقب الفكر للتطورات

الاجتماعية المعاصرة. إنه رأى أن حرية الفرد مهددة هناك أيضا؛ خاصة في الديمقراطيات الناشئة الحديثة ومجتمعات الجماهير، حيث لم يتوقع الإنسان ذلك إلا في القليل النادر. ففي كتابه «عن الديمقراطية في أمريكا»، الذي تم نشر جزئيه من عام ١٨٣٥م حتى عام ١٨٤٠م استخلص من تجارب رحلته في الولايات المتحدة الناشئة نتائج متفائلة ونتائج مريبة أيضا. من النتائج المريبة كانت نظرية أن ديمقراطية الجماهير الوليدة تنمى شكلا جديدا للسلطة الاجتماعية العامة، التي تؤدى إلى «طغيان الأغلبية». فضغط الرأي العام في الديمقراطية سيكون أكبر خطر على حرية الفرد، كما تخوف توكويڤيلى أيضا من تركيز السلطة في يد الدولة. لقد كان من نقاد مركزة السلطة. قرأ ميل كتاب توكويڤيلى بعد نشره مباشرة وقرظه باستفاضة في مقال.

لقد وجد الدفاع عن مثال الشخصية المتكاملة من كل الجوانب، الذي تعرف عليه في كتابات جوته وكولريدج، مرة أخرى في كتاب المفكر الألماني فيلهيلم فون هومبولد «أفكار لمحاولة وضع حدود لقوة تأثير الدولة». فالكتاب المنشور في طبعته الأصلية الألمانية عام ١٨٥١م وفي ترجمته الإنجليزية عام ١٨٥٤م، استخلص من مثال جوته نتائج سياسية. يكتب فون هومبولد: «الهدف الحقيقي للإنسان هو التطوير الأسمى والأكثر تناسقا لقواه إلى كل متكامل. وتعتبر الحرية الشرط الأول والضرورى لهذا التطوير». وهنا يكون شعار «حرية» قد صدر.

أما النصيب الحاسم من الدوافع الفلسفية، التي نشأ منها كتاب الحرية، فقد كان لهاريت تيلور. ففي أوائل خمسينات القرن التاسع عشر الميلادي؛ عندما أصيب الاثنان بمرض السل الرئوى، واعتقدا أنه لم يعد لديهما وقت طويل حتى النهاية المحتومة، اهتدى كل من هاريت وميل معا إلى فكرة تجميع أهم أفكارهما الفلسفية في صورة مقالات في كتاب. واحدة من

إحدى عشرة مقالة مزمع تأليفها كان يجب أن يتناول موضوع « حرية » . لقد بينت هاريت تيلور في مقالة غير منشورة بعنوان « تسامح » حق الفرد في أن يتخذ موقف الاعتزال ضد الأحكام المسبقة للمجتمع .

انطلاقا من ذلك طور ميل أفكاره عن مطالب الحرية التي للفرد تجاه المجتمع . لقد راجع طبقا لشهادة شخصية منه كل سطر من المخطوطة مع هاريت عدة مرات . فالكتاب ، الذي يصفه ميل بأنه أفضل ما تم تخطيطه بعناية فائقة من كتبه ، يعتبر كما كتب هو نفسه « ملكية فكرية لها أيضا كما هو لي » .

لقد استغرق تعميق وإعداد المقالة فعلا عدة سنوات . لكن صياغة مختصرة جدا لها كانت قد تمت عام ١٨٥٤م . وفي رحلة إلى إيطاليا ـ كما يقول ميل ـ في كانون الثاني (يناير) ١٨٥٥م اهتدى وهو على درج قلعة روما إلى خطة تعميق موضوع الحرية وتوسعته إلى كتاب . لكنه لم يستطع إنهاءه إلا بعد ترك وظيفته في شركة الهند الشرقية . وفي شتاء ١٨٥٨/٥٩م راجع المخطوط للمرة الأخيرة . « On Liberty » ، كما يسمى الكتاب في الأصل الإنجليزي ، يعتبر أكثر من مقال فلسفي . إنه يعتبر نصبا تذكاريا لهاريت تيلور ، التي توفيت قبل نشر الكتاب ، الذي أهدى لها .

يوضح ميل فورا في بداية مؤلفه ، أن ما يهمه ليس هذا النوع من الحرية ، التي يسميها الفلاسفة « حرية الإرادة » ، والتي تكمن في القدرة على كسر سلسلة القانون الطبيعي من العلة والمعلول من خلال قرارات العمل الذاتي . فهذه الحرية تعتبر موضوعا متوارثا لفلسفة ما وراء الطبيعة . بل إن ما يهم ميل هو الحرية المدنية والاجتماعية ؛ ومن ثَم تلك الحرية ، التي هي موضوع للفلسفة السياسية والنظرية الاجتماعية . إنها تبين مجال حرية التصرف ، الذي يملكه الفرد تجاه المجتمع . فكتاب « عن الحرية » يعبر عن رأى ميل في النضال الخالد بين الفرد والمجتمع ، وبين الحرية والسلطة .

لم يلبث ميل أن هاجم في الفصل التمهيدى من كتابه نظرية توكويفيلى في «طغيان الأغلبية»، التي تتطابق مع تجاربه الذاتية في المجتمع الفيكتورى. فقد عارض المدافعون عن الحرية في الماضي - كما يقول ميل - باسم الشعب اضطهاد الأغلبية من خلال حكم أقلية لا مبرر له. لكن الآن؛ إذ أن الحكم بإرادة الأغلبية قد أثبت مشروعيته في نطاق عصر التنوير، قد نشأ خطر جديد؛ لأنه من الخطر أن يتم الاضطهاد باسم الأغلبية. يشير ميل هنا إلى نظرية سلطة الشعب، التي عرضها جان جاك روسو في كتابه «العقد الاجتماعي». فطبقا لهذه النظرية تمثل الدولة. التي نشأت من خلال مثل هذا العقد الاجتماعي، «الإرادة الجماعية»، التي لا يمكن أن تكون ظالمة أبدا؛ لأنها على إطلاقها تمثل إرادة الشعب. غير أن ميل يشير إلى أن «الشعب الذي يمارس السلطة ليس دائما هو نفس الشعب، ولا هو نفس الشعب الذي تمارس عليه السلطة». كما أن حكومة الشعب يمكن أيضا أن تمارس الاضطهاد والقهر. وهنا توجد أيضا أقليات ومختلفون في الرأي يتجه إليهم حينئذ «طغيان الأغلبية» الجديد.

لا يستخدم هذا الطغيان الجديد أدوات الدولة في القهر فقط؛ وإنما أيضا الضغط الاجتماعي. يرى ميل هذا الضغط الاجتماعي خطرا إضافيا أكبر؛ ذلك أنه هو الذي يعتدى على الحياة الخاصة للأفراد، ويعطل إمكانيات الفرد في تشكيل حياته، ويرغمه على أن يعيش طبقا لنموذج الأغلبية. فهو يرى مثل توكويفيلى في مجتمعات الجماهير الحديثة خطر أن يتم التوسع في إمكانيات التقصى والمراقبة لغير صالح الإنسان الفرد.

لذلك لا يتميز المجتمع الحر عند ميل بتأثير الأغلبية فقط؛ وإنما يتميز أيضا بحماية أولئك الذين يخالفون الأغلبية. إن مركز هذه الحماية حرية الإنسان الفرد. فبتحقيقها فقط يمكن فعلا منع «طغيان الأغلبية». يصوغ ميل لذلك مبدأ حرية، يقيم حول الإنسان الفرد أكبر سور حماية ممكن،

نصه هو: «أن السبب الوحيد، الذي يسمح للبشرية فرادى أو مجتمعين بالتدخل في حرية تصرف أحد أفرادها، هو حماية النفس. وأن الهدف الوحيد، الذي يجوز للإنسان بسببه ممارسة الإلزام طبقا للقانون ضد عضو مجتمع متحضر، هو دفع الضرر عن الآخرين». فمجال حرية التصرف، الذي يمتلكه الفرد تجاه المجتمع، يمكن أن يتم تحديده من خلال مجال حرية تصرف الآخرين فقط. يقول ميل «إن الاستقلال الوحيد، الذي يستحق هذا الإسم، هو إمكانية الحصول على صالحنا وخيرنا الخاص بطريقتنا الخاصة، طالما أننا لم نحاول سلب ممتلكات الآخرين..». بعبارة أخرى: إن ما لا يضر أي أحد آخر مسموح به.

يحرم ميل على المجتمع أيضا الحق، الذي تقدمه بشغف لتبرير سبب «إجراءات الحماية» في النظم السياسية الاستبدادية ونصف الاستبدادية: وهو العمل لخير الإنسان الفرد ضد إرادته. إنه ضغط خبيث ودنئ بشكل خاص، والذي يتم تبريره بأنه يخدم المصالح «الحقيقية» للفرد، ويتم تنفيذه لتحقيق «الأفضل» له. متبعا لفكر عصر النهضة يتمسك ميل في مواجهة ذلك برشد المواطن. فالفرد نفسه يعرف على أفضل صورة ما هو خير له.

لكن أتستطيع هذه الحرية الفردية المصاغة بتوسع كبير أن تخدم الصالح العام؟ يجيب ميل على هذا السؤال بنعم. فكلما كان الفرد أكثر حرية ـ في اعتقاد ميل ـ، كلما استفاد المجتمع في النهاية أكثر. إنه يفرق في ذلك بين ثلاثة أنواع من الحرية؛ هي حرية الرأي والتعبير، وحرية اختيار طريقة ونظام الحياة الخاصة، وحرية التجمع، التي يستخدمها المواطن سعيا لتأثيره السياسي. فالنوعان الأولان من الحرية هما معا ما يحتلان مكان الصدارة في كتابه.

فحرية التعبير أو «حرية التفكير والمناقشة» («liberty of thought

and discussion ») كما يسميها ميل، لا تشمل عنده « الحرية الداخلية » فقط لبناء قناعات ذاتية، يعبر عنها بحرية في دائرة محدودة. إن الأكثر أهمية عنده هو وسائل وطرق التعبير العامة عن هذه الحرية مثل الحوارات والمطبوعات الإعلامية والعلمية. فإحدى الفوائد الجوهرية لحرية التعبير عند ميل هي أن ثقافة الجدل والحوار العامة المنتشرة، تخدم الوصول إلى الحقيقة، وتؤدى بذلك إلى حل المشاكل.

يدعم ميل هذه النظرية بثلاث حجج هي: نفترض أولا أن الرأي المضاد خطأ. إذن يجب أن يسمح بالتعبير عنه؛ لأنه سيرغمنا على إيجاد حجج أفضل لرأينا، وبذلك ندعم ادعائنا للحقيقة بالحجج علنا بصورة أفضل. ولنفترض ثانيا أن الرأي المضاد صحيح وحق. إذن يستحق أن يسمع فعلا، لأنه سيصرفنا عن الخطأ. ولنفترض ثالثا أن الآراء المختلفة المضادة صحيحة جزئيا وخاطئة جزئيا. إذن يصبح الوصول إلى الحقيقة من خلال التناول العلني للحجج والأدلة مطلوبا في كل حال.

تقف خلف هذا قناعة ميل بأننا لن نقبض على الحقيقة بصورة نهائية مطلقا؛ لكننا نستطيع فقط أن نتمنى إثبات أن قناعات محددة زائفة. فهو يتبع إذن « مذهب الكيفية الخادعة »، الذي لا يعتبر الدليل على الحقيقة وإنما إثبات الزيف أي التحرى عن الخطأ هو أساس تقدمنا العلمي. لذلك فإننا نتقدم في بحثنا عن الحقيقة فقط؛ عندما نسمح بحوار عام غير مقيد، يضع كل القناعات على منصة الاختبار. تعتبر حرية الرأي عند ميل أساس اكتشاف لا ينتهى أبدا للحقيقة، وتعتبر بذلك أيضا أساسا لأن يستطيع مجتمع ما الاستفاد من أكثر المعارف تقدما. فالتجربة مع المجتمعات ذات السلطة الشمولية، التي تقمع وتخفى فيها المعارف ونتائج البحث العلمي لأسباب سياسية وعقائدية، ويتم فيها لذلك أيضا إهمال الإصلاحات الملحة، تؤكد سلامة رأى ميل.

فحرية أن يعيش الإنسان حياته الخاصة وأن يظهر هويته الشخصية الفردية، حتى لو كانت تعتبر أيضا في نظر المجتمع «غير لائقة» أو «على خلاف العادة»، كانت مطلب هاريت تيلور، الذي تبناه ميل بصورة واضحة. فإذا كان كانْت قد طلب طبقا لمفهوم عصر التنوير قائلا: «أقدم على استخدام فهمك الذاتي»، فإن ما يهم ميل على هذا ليس فقط الرشد النظرى، وإنما تحقيق الذات في الحياة العلمية. ففي كل مكان، حيث لا تمس مصالح واهتمامات الآخرين سواء كانت لأفراد أو لمجتمع، يجب أن يملك الإنسان الفرد إمكانية التفتح والانطلاق الحر.

لم يتأثر مفهوم «الشخصية» عند ميل بجوته فقط؛ وإنما أيضا بمؤلفات معاصر انجليزى هو توماس كارليل، الذي أبرز قيمة الشخصيات العظيمة وأهمية الأفراد بكفاءة فائقة. يعتبر الإنسان الفرد - وليس الدولة أو المجتمع - أيضا عند ميل موطن ومستقر الابداع والابتكار. لذلك يجب أن توضع أيضا في أعلى اهتمامات المجتمع ومصلحته العليا إتاحة وجود أفراد بارزين وتشجيعهم. تشجع المجتمعات الحرة المواطنين النشطاء الواعين. أما المجتمعات الاستبدادية فإنها تستنشئ السلبية والخنوع والذلة. يعتبر المجتمع الصينى القائم على التوافق مثالا منذرا ورادعا مخيفا في رأي ميل.

يجب على المجتمع إذن أن يوجد مجالا، يستطيع فيه مختلف الأفراد إبراز وتنمية إبداعاتهم. يتحتم على المجتمع أن يكون بعبارة أخرى متعددا؛ ومن ثَمَّ يحقق تعايش طرق الحياة المختلفة. فبدلا من توحيد وتواؤم أو توافق طرق الحياة؛ يطالب ميل بالتنوع العظيم على أكمل وجه. إنه يقاوم التقليدية بالتلقا ئية، والصورة بالأصل، والركود بالتجربة. فأكثر ما يمكن من «experiments of living» أي تجارب مشاريع الحياة تعتبر عند ميل أساسا شرطيا على أن المجتمع يتحرك للإمام. أما أولئك، الذين يعيشون بطريقة مغايرة، فهم لا يعتبرون مزعجين؛ وإنما هم خميرة مجتمع

حيوى. يرفض ميل أي رقابة اجتماعية لمشاريع الحياة الخاصة. فالإنسان الفرد يملك ـ في رأي ميل ـ السيادة على جسده وعقله.

ينطبق هذا أيضا على السيدات ـ عند ميل ـ، اللائى لا يملكن أي أمان مادي خارج الزواج، ولا يملكن أي حقوق داخله، وأمكن معاملتهن من جانب الرجل كما لو كن ممتلكاته. اعتبر ميل هذه الأوضاع بشعة شائنة، وطالب بالمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، وهو موقف عا لجه بتوسع بعد ذلك في مؤلفه اللاحق «رق المرأة» المنشور عام ١٨٦٩م، الذي صار به أحد رواد حركة تحرير المرأة الأوائل.

عبر ميل عن تشككه أيضا تجاه افتراض «واجبات ضد النفس»، كما استدل عليها كانْت في كتابه «ما وراء طبيعة العادات» عام ١٧٩٧م. فطالما لم يعمل الفرد ضد مصالح المجتمع، ولم يعتد على مجال حرية تصرف الآخرين في حياتهم، يجب أن يترك وشأنه. ومن ثم فلو أن رجلا أعزبا يعيش وحيدا، وآمن ماديا، ويهمل نظافة بدنه، وبدأ يشرب الخمر؛ فإنه على هذا لم يعتد على أي واجبات أو يخل بالتزامات بعد، ولم يعط المجتمع بعد أي مبررات للتدخل. أما أن يظهر أب مثل هذا السلوك، ويهمل بذلك تربية أطفاله أو يستخدم الضمانات والإعانات الاجتماعية العامة؛ فإنه قد توفر بذلك إخلال بالا لتزامات والواجبات، يستطيع المجتمع أن يواجهها بإجراءات مجتمعية أو قانونية.

كان ميل نفسه على يقين طبعا من أن الشيطان يكمن هنا في التفاصيل، ومن أنه ليس من السهل دائما التوافق على ما إذا كان المجتمع قد «فوجئ» أم لا. لذلك يناقش في ختام كتابه تطبيقات عديدة لنظريته. كما أنه يصنع أيضا عددا من الشروط بخصوص أولئك، الذين يجوز لهم استخدام حق تحقيق الذات الفردية. فهذا يسرى فقط على الناس الذين ـ كما يقول ـ «لديهم قدرات ناضجة تماما». وعلى هذا يحرم من ذلك القاصرون وأيضا

أصحاب المستوى التعليمي المحدود. فالتعليم والإنجازات الحضارية يعتبرهما ميل شرطين لأن تستطيع الحرية أن تطلق وتنشر تأثيرها كمخصب للتقدم الاجتماعي. لم يستطع أيضا منظر الحرية الثورى أن يخرج تماما من ظل المواطن الفيكتورى المتعلم. لقد ظل دائما مخلصا للاقتناع بأن «قيمة الدولة على المدى الطويل هي قيمة الأفراد، الذين يشكلونها». وهذه القيمة يتم دفعها بعملة الحرية.

ظهر «عن الحرية» أوائل عام ١٨٥٩م عن طريق الناشر جون باركر المقيم في لندن. نظر ميل إلى الكتاب على أنه الوصية النظرية لهاريت تيلور، وأيضا على أنه أحد أعماله، الذي أنبأ عن أعظم تأثير. بعد نشر الكتاب أنهى عزلته وانطواءه على خصوصياته. فقد نشط في المجال السياسي، واصبح عضوا في مجلس العموم فترة قصيرة، واشتهر كمصلح، وبالأخص كمدافع عن حقوق المرأة.

صار كتاب «عن الحرية»، كما توقع مؤلفه، أعلى كتبه قيمة واعتبارا. فقد أثر في الجمهور الإنجليزي تأثيرا كبيرا، كما تسبب في هجوم حاد خبيث؛ لكنه مارس نفوذا فعالا أيضا على جيل كامل من المثقفين الشباب. أصبح الكتاب برنامجا ووثيقة تأ سيس لمذهب الحرية (الليبرالية) الحديثة، وجعل من ميل أكثر فلاسفة القرن التاسع عشر الميلادي تأثيرا في العالم الأنجلوسكسوني.

كمدافع عن الحرية الفردية صار ميل في القرن العشرين الميلادي رائدا فكريا لنقاد مذهب الحرية (الليبرالية) الحديثة. أما أنه لا يجوز تحقير الإنسان بتحويله إلى أداة للدولة، وأن الكرامة الإنسانية مرتبطة بالحرية ارتباطا لا ينفصل، فقد أكد ذلك بعد ميل مفكرون أحرار (ليبراليون) مثل فريدريش أوجوست فون هايك وكارل بوبر. لم تدافع عقلانية بوبر النقدية بذلك عن «المجتمع المفتوح» فقط، الذي تحترم وتراعى فيه مطالب

الإنسان الفرد؛ وإنما آمن بوبر مثل ميل بدور المناقشة الحرة، وبدور تقليص وتقليل الأخطاء في البحث عن الحقيقة. لكن ناقدا لبوبر مثل باول فايار آبند، الذي طالب بمذهب تعدد تفسيرات العالم ونظم وطرق الحياة بدلا من المنهج الموحد، استطاع أن يتلاقى مع أفكار ميل.

يدافع كتاب «عن الحرية» عن أغلى قيمة في الديمقراطية؛ وهي حق السماح بالمغايرة. فالتعامل مع نظم وطرق الحياة «الممكنة» بالذات، التي تنشأ في كل جيل بصورة متجددة، يؤكد رأى ميل في أن المجتمع يكون حرا بقدر حرية أقلياته ومعتزليه.

الطبعات:

JOHN STUART MILL: Über die Freiheit. Aus dem Englischen übersetzt von Bruno Lemke. Mit Anhang und Nachwort. Herausgegeben von Manfred Schlenke. Stuttgart: Reclam 1974 (mit bibliographischem Anhang 1988).

إطلالة كلية على تاريخ العالم

أوزوالد شبينجلر:
أفول حضارة الغرب (١٩١٨ ـ ١٩٢٣م)

أما عن أنه لا مكانة للأنبياء في أوطانهم؛ فهي واحدة من أنصاف الحقائق الكثيرة، التي غالبا ما تصح؛ إلا أنه يجب أيضا التشكك فيها بصورة دائمة. يتذكر الإنسان كاساندرا، التي تنبأت بحال مدينتها ترويا، وعانت مثل كثيرين جاءوا بعدها ـ على نهجها ـ عزلة اجتماعية وتجنبا وافتراءا. لكن أوزوالد شبينجلر، الذي يعتبر بجانب نيتشه أشهر نبى للفلسفة الحديثة، لاقى على بنوءته؛ بأن الحضارة الغربية دخلت مرحلتها الأخيرة، وأنها ستفقد في المائتي عام القادمة عقلها الإبداعي تماما، استحسانا وقبولا كبيرا على غير المتوقع. لم يعاقب ساعي البريد هذه المرة على الرسالة السيئة. على النقيض من ذلك: فقد نال شبينجلر باتجاهه في فلسفة الحضارة والتاريخ التشاؤمية في جمهورية فايمار جماهيرية لا مثيل لها. كما أن كتابه الأهم الضخم «أفول حضارة الغرب» ارتقى في سنوات ما بين الحربين العالميتين إلى مستوى أكثر الكتب مبيعا.

غير أن تحليلات شبينجلر تتجاوز بكثير مظهر الموضة. إنها تتضمن أكثر من أن تكون حصرا أو جردا للحضارة الغربية. كان شبينجلر هو أول فيلسوف تاريخ غربى مهم، لم يعد يرى في أوربا الحبل الصُّرى للتاريخ

العالمي. لقد كانت الحضارة الغربية عنده حضارة راقية بجانب حضارات أخرى راقية؛ حضارة تمثل مدتها فترة محدودة في المسار اللانهائي للزمن. فكتاب «أفول حضارة الغرب» يقدم على مقارنة حضارية تاريخية، ويسمح بإطلالة كلية على التاريخ العالمي، تفضي إلى خارج حافة طبق «الحضارة الأوربية الغربية الأمريكية»، كما يسميها شبينجلر.

فمن ناحية أنه مفكر عالمي ظل شبينجلر من ناحية أخرى إنسانا وحيدا معزولا. فقد عاش عالما مستقلا، وألف منزويا عن الناس، ومبتعدا عن الحياة الأكاديمية مثلما كان مبتعدا عن الإعلام. يواجه الناظر إلى الصور الضوئية وجها قاسيا متبرما، يبدو ملائما تماما للتشاؤمية، التي اتبعها شبينجلر. ولد سبينجلر عام ١٨٨٠م في بداية عصر الحداثة التقليدية (الكلاسيكية)؛ وهو عصر رآه ـ على عكس كثير من معاصريه ـ ضحلا ومنحطا.

لقد كان نقيضا لصفاء المزاج. فقد عانى من افتقاد بيت أسرته للثقافة والفكر، ومن المناخ متوسط المستوى الفكري، الذي لاقاه في المدرسة والجامعة، ومن وظيفة مدرس الثانوى لاكتساب القوت، التي كان يجب عليه أحيانا القيام بها. كابن لموظف صغير في هيئة البريد فصل من عمله مرات عديدة، قضى فترة تعليمه المدرسى أولا في مدينة بلانكينبورج في منطقة زوست الفستفالية على جبال هارتس، وفي النهاية في مدينة هاللي على نهر زالي. انشغل الشاب شبينجلر الأقرب إلى أن يكون حالما وقليل الخبرة بالحياة العملية بفلسفة شوبنهار ونيتشه التشاؤمية، وأثارته في خيالاته الشخصيات التاريخية الكبيرة. فقد استهواه نابليون كما استهوته مسرحيات شكسبير عن الملوك. انغمس في أوهام عظمة ألمانيا وأنهى كتابة مسرحية عن سيد قبيلة (الهنود الحمر المكسيكية) أتستيكين المسمى مونتيتسوما وهو في السابعة عشرة.

لقد كانت اهتمامات شبينجلر الفكرية متسعة. فقد قرر لأسباب نفعية أولا دراسة الرياضيات والعلوم الطبيعية، التي بدأها عام ١٨٩٩م في هاللي، والتي قادته أيضا إلى ميونيخ وبرلين. لكنه اهتم أيضا بالتاريخ وتاريخ الفنون والفلسفة. لم ينتظم شبينجلر بصورة سليمة في أي مدرسة، وظل طيلة حياته نصف معلم لنفسه، الذي اختار طريقه الخاص في دنيا التعليم، وكان متمكنا وضليعا في كل من العلوم الطبيعية والعلوم العقلية على نفس المستوى. لقد مكنه ذلك فيما بعد من عقد مقارنات دائمة بين كلا المجالين.

لقد وجد في فيلسوف العصور القديمة المبكرة هيراقليط، الذي كتب عنه رسالته للدكتوراة، والتي قدمها كبحث للترقى في التدريس لمستوى أعلى، كما عبر عن ذلك بنفسه «عقل الإغريق المتسع المتعدد الشامل»، الفيلسوف، الذي فهم الواقع على أنه عملية دورات متكررة. أيضا موقف المفكر الوحيد المنعزل المحتقر للعالم، الذي رآه في هيراقليط، نراه قد اتخذه موقفا له.

ليستطيع تمويل معيشته، اتجه شبينجلر في البداية إلى هامبورج كمدرس في مدرسة ثانوية. وعندما جاءه عام ١٩١٠ ميراث ضئيل بعد وفاة أمه، تمكن من ترك العمل الكريه في التدريس. يمثل عام ١٩١١م مرحلة التحول الكبرى في حياة شبينجلر. لقد أخذ أجازة من العمل في التدريس واتخذ له شقة في ميونيخ. وهنا بدأ دور ووظيفة المفكر الوحيد المنعزل؛ لكن الناجح في نفس الوقت. فابتداءا من ذلك الحين عاش حياة المؤلف والعالم الحر.

كان شبينجلر قد نشر حتى ذلك الوقت عددا من المقالات المتناثرة لا غير. إلا أنه بعد انتقاله إلى ميونيخ شرع في وضع أولى خططه لمشروع كتاب، مدفوعا بما يسمى «الأزمة المغربية الثانية». ففي إحدى النزاعات

الكثيرة بين القوى الاستعمارية العظمى قبل الحرب العالمية الأولى أرسلت الإمبراطورية الألمانية عام ١٩١١م سفينة مدفعية إلى ميناء أغادير المغربي؛ لتؤكد حقوقها الإقليمية الخاصة في مواجهة فرنسا. لقد كان التوتر السياسي الحاد، الذي انفجر في الحرب العالمية الأولى، يشغل الأذهان.

اتخذ شبينجلر ذلك الحدث سببا، كما كان يروق له دائما تفسير الأحداث التاريخية الهامة على أنها «قدرية»، كما كتب فيما بعد في تمهيد كتابه «أفول حضارة الغرب»، «لترتيب بعض ظواهر الحاضر السياسية، والنتائج المحتملة المستخلصة منها للمستقبل من أفق أكثر اتساعا». لقد كان ما يهمه أولا هو ترتيب عصره في منظور تاريخي. أما أن هذا «الأفق الأكثر اتساعا» سوف يمتد نطاقه في السنوات التالية فيصير فلسفة تاريخ وحضارة شاملة، فلم يدرك هذا إلا في سياق العمل.

وقع شبينجلر عام ١٩١٢م في إحدى واجهات العرض على كتاب قدم له فكرة العنوان لكتابه. إنه كتاب «تاريخ أفول العالم القديم» لأوتّو زيك؛ عالم اللغات القديمة، الأستاذ في جامعة مونستر الفستفالية، والذي لم يشر إليه أو يذكره طبعا في أي موضع في كتابه.

لم ينتم شبينجلر إلى أي تيار من تيارات الفلسفة المعاصرة؛ لكن ظهرت في كتابه تأثرات عديدة. لقد كان، مثل المدافعين عن مذهب التأريخية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، معارضا لفلسفة التاريخ عند جيورج فيلهيلم فريدريش هيجيل، التي فهمت التاريخ على أنه عملية تقدم حتمية مستمرة. لقد عارض المؤرخ ليوبولد فون رانكى، أحد أتباع مذهب التأريخية المهمين، هيجل بأن كل ثقافة تقف مع الله بنفس مستوى القرب ونفس مستوى البعد. أيد شبينجلر، الذي استند إلى رانكى مرات عديدة، هذا الرأي. فكل الثقافات الكبرى كانت عنده متكافئة.

غالبا ما تمت ملاحظة قرب شبينجلر أيضا من فلسفة الحياة. هذا الاتجاه

المتأثر بشوبنهار ونيتشه، والمؤسس بالقطع من الفيلسوف الفرنسي هنري بيرجسون، عارض الإدراك العقلي المجرد للعالم بشكل حدسى للمعرفة. فالمعرفة الحد سية وحدها هي التي تستطيع فهم «الحياة»؛ ومن ثَمَّ هي العمق الإبداعى اللاعقلي للواقع. لقد مارست فلسفة الحياة تأثيرا كبيرا في ألمانيا أيضا؛ حيث كان النفور من مجتمع الجماهير الحديث فائق التصنيع منتشرا بين المثقفين. اتخذ نقد فلسفة الحياة للفلسفة العقلية مع لودفيج كلاجيس شكل نقد الحضارة. فقد تحدث كلاجيس عام ١٩١٣م في مقاله «إنسان وأرض» عن «أفول الروح» كنتيجة لحضارة صناعية آلية. كما لعب افتقاد «الروح» و«الحياة» في العصر الحالي دورا كبيرا في تحليل شبينجلر. فقد اتخذ لنفسه منهجا مثل فلاسفة الحياة؛ هو أن يعتمد في تفسيره للتاريخ على رؤية ليست عقلية.

لقد ذكر شبينجلر بنفسه أكبر مفكرين تأثر بهما تأثرا فائقا هما جوته ونيتشه. فقد أخذ من نيتشه ـ كما يقول ـ طريقة وصيغة السؤال، وأخذ من جوته المنهج. فهم نيتشه عصره ـ مثل شبينجلر ـ على أنه عصر تحول ونهاية متدهور منحط، وتحدث عن «إعادة تقييم كل القيم».

عارض جوته من ناحية أخرى في دراساته لفلسفة الطبيعة بتصوره عن «الطبيعة الحيوية» تفسير نيوتن للطبيعة، الذي فهم الطبيعة على أنها عملية خاضعة لقانون الضغط والدفع (المقاومة) يمكن فهمها رياضيا. أما الطبيعة عند جوته فكانت علاقة وسياقا عضويا، تفتحت وازدهرت فيها صور وأشكال محددة طبقا لمبدأ تطور كامن فيها وملازم لها. وعلى هذا اعتقد جوته أنه اكتشف النباتة الأصلية، التي أمكن منها استنباط واستنتاج كل أشكال النباتات.

لقد أصبح علم شكل الأرض لجوته ومن ثم نظرية هيئة الطبيعة عنده مثلا أعلى عند شبينجلر لتفسير التاريخ تفسيرا بنائيا. و«الأشكال، التي

هي موضوعه، كانت الثقافات الكبرى».

هكذا أصبح شبينجلر أثناء تقدم كتابه واعيا بأن ملامح وخصائص عصره المعاش قد تم التمكن من ملاحظتها أيضا في الثقافات المبكرة على مدى التاريخ. لقد كان يعتقد أنه يتتبع ويكشف الحتميات التاريخية العامة؛ وبالأحرى «سر تاريخ العالم» كما عبر عن ذلك بنفسه بطريقة خطابية مبالغ فيها نوعا ما. بدا القيام بهذا ممكنا بالتنبؤ بمستقبل ثقافته الخاصة. على هذا نشأ مشروع «علم هيئة بناء تاريخ العالم» كما يسمى العنوان الفرعى لكتابه.

يوضح شبينجلر في القسم الأول من كتابه، الذي منحه عنوان «شكل وحقيقة»، منطلقه الفلسفي، ويبحث لغة الصور في الحضارات الكبيرة، التي يعبر بها «إحساس كل منها بالعالم» المختص عن نفسه. كان هذا الجزء الأول قد اكتمل كمخطوط بعد ثلاث سنوات من العمل عام ١٩١٤م. لكن اندلاع الحرب العالمية الأولى أخر نشره لدرجة أنه لم يدفع به إلى المطبعة إلا عام ١٩١٨م.

في الجزء الثاني «منظورات تاريخية عالمية» يضع شيبنجلر الحضارات الكبيرة في علاقة تاريخية مع بعضها البعض، ويستخلص من ذلك شروط ومؤهلات التنبؤ بالمستقبل. نُشر هذا الجزء عام ١٩٢٢م. بعد عام قدم شبينجلر للمرة الثانية صياغة منقحة بدرجة كبيرة للقسم الأول؛ بحيث صار الكتاب معروضا للجمهور في صيغته النهائية عام ١٩٢٣م.

يعتبر «أفول حضارة الغرب» عنوانا مناسبا لإثارة تداعيات خواطر خاطئة لدى القارئ. فموضوع الكتاب ليس مشهد كوارث، ولا يعتبر موضوعه أيضا التغنى الحزين بقصيدة رثاء لنهاية الحضارة الغربية. إن شبينجلر يذكر فقط دون أي عاطفة المكان الذي توجد فيه الحضارة الغربية في النظام النسقى لتاريخ العالم؛ وهو نظام نسقى أنشأه هو بنفسه لهذا الغرض.

وبالتوافق مع ذلك كان في نيته ابتداءا أن يضع على الكتاب العنوان الأنسب نوعا ما وهو «اكتمال حضارة الغرب».

لقد دخلت الحضارة الغربية كما يرى شبينجلر في المرحلة الأخيرة لتطور خاص بها ومحفور فيها؛ وهو اكتشاف لا يثير أسى عنده أكثر من الأسى على أن شجرة قد فقدت أوراقها في المسار الطبيعي لتطورها. ولأنه أمكن استخلاص استنتاجات من المسار السالف لهذا التطور ومن مقارنة لمستقبلها مع الثقافات الأخرى، يسمى شبينجلر مشروعه ايضا محاولة «لتقديم فلسفة مستقبل غير فلسفية».

كان رفض هيجيل عند شبينجلر مرتبطا برفض مجمل فهم التاريخ المتأثر بالمسيحية السائد في الفلسفة الغربية، والذي طبقا له تكمن غاية التاريخ في تمام يتحقق من خلال حركة تقدم مستقيمة. في النهاية سيوجد تحقق التاريخ وخلاص الإنسان. كان أوجوستينوس، مفكر العصور المسيحية المبكرة الأول، قد أدخل تفسير الخلاص التاريخي في الفلسفة. ثم تحول التقدم المسيحي الروحي على أيدى مفكرى عصر التنوير إلى تقدم دنيوى، وحلت محل فكرة الخلاص فكرة التحرر الذاتي للعقل.

على العكس من ذلك ليس لدى البشرية «هدف أو فكرة أو خطة؛ إذ لديها القليل جدا من ذلك مثلما لدى نوع الفراشات أو ورد الأوركيدا من هدف. إني أرى بدلا من تلك الصورة الموحشة لتاريخ عالمي ذي خط مستقيم مشهد تعدد الثقافات العظيمة». فلا يوجد عنده تاريخ عالمي موحد محكوم بفكرة أو مغزى وحيد.

يحدد شبينجلر طريقتين أسا سيتين لفهم العالم؛ إحداهما متجهة للمكا ن والأخرى للزمان. «فمنطق المكان»، الذي يعني به الطريقة التقليدية للعلوم، يحاول أن يثبّت العلاقة بين الأشياء على أنها علاقة سببية؛ أي على أنها علاقة حتمية بين العلة والمعلول. فقوانينها تجيب على أسئلة «أين؟»

و«لماذا؟»، وتحدد وتقرر أي الأحداث تعتبر «ممكنة».

يجب أن يستكمل «منطق المكان» هذا ـ في رأي شبينجلر ـ من خلال «منطق الزمان»، الذي يجاب فيه على أسئلة عن «متى؟» و«كيف؟». إن «منطق الزمان» هو الذي يستعمله في بحوثه الخاصة. فالموضوع يدور حول «الحياة كإحساس»، يدور حول أحداث لاتتكرر مضبوطة زمنيا، والتي لا يتم «التعرف» عليها عقليا؛ وإنما تحس من خلال رؤية حدسية تخمينية. كما أن الموضوع لا يتعلق باكتشاف ما هو «ممكن» طبقا لحتمية سببية؛ وإنما يتعلق بما تحتم أن يحدث في وقت محدد. يقدم شبينجلر هنا نوعا خاصا جديدا للسبب يسميه «قدرا».

يعتبر «قدر» نوعا من الأسباب عميقة الغور لمسارات وأعمال وأحداث محددة أحد مصطلحات شبينجلر الهامة؛ فهو ـ كما يقول ـ «الكلمة (المصطلح) ليقين داخلي لا يمكن وصفه». على ذلك يكون دخول قيصر أو نابليون التاريخ في وقت محدد تعبيرا عن ضرورة قدرية.

إن رفض شبينجلر للنظر المرتبط بالعلوم التجريبية إلى التاريخ قد أدى به إلى استخدام لغة استعارية صعبة، وجدت نماذجها في الفن والدين. ظهرت في هذه اللغة بشكل غالب صورة من مجال الطبيعة العضوية. كما كان التناقض الاصطلاحى «عضوى ـ آلى» موجود في كل مكان عند شبينجلر. لقد نظر ـ اعتمادا على قول جوته «طبيعة حيوية» ـ إلى قضايا التاريخ على أنها قضايا «عضوية»، تتملص من الشرح والتوضيح الآلي. إن «سر التاريخ العالمي» عنده هو أن التاريخ «وحدة عضوية من بناء منتظم».

تعتبر الحضارات الكبيرة عنده كائنات حية أيضا، لها «معالم» محددة ودورة حياة خاصة بها، رأى شبينجلر وصفها على أنه مهمته. لكل حضارة أيضا «إحساسها بالعالم» الخاص بها، الذي يعبر عن نفسه في لغة صور وأشكال الفن، كما يعبر عن نفسه أيضا في المؤسسات الاجتماعية

والسياسية. أما مشكلة كيف تستطيع حضارات مختلفة التفاهم مع بعضها فقد كان شبينجلر واعيا بها تماما أثناء عمله.

يسمى شبينجلر المدخل الحدسي لحضارة «إيقاعا تعبيريا». ومن خلاله يكون التفسير الرمزى لصور الحضارة على أنها «شكل»، ومع ذلك على أنها «تعبير» عن طبقة حقيقة أعمق ممكنا؛ وهي طبقة يسميها شبينجلر «الروحية»، والتي لا تدرك من الفكرة العلمية للعالم. فكل حضارة تعتبر عنده «جسدا» لـ «روح» معينة. جوهر هذه الروح ومع ذلك جوهر إحساس حضارة ما بالعالم هو «الرمز الأوَّلى»، الذي لا يتحقق بنفسه في شكل محدد؛ وإنما يمكن الإحساس به في مجمل صور تعبير حضارة مًّا.

يفرق شبينجلر بين شعوب ما قبل حضارة وشعوب في داخل حضارة وشعوب ما بعد حضارة. فالأولى هي مايسمى «الشعوب الأولية» البدائية، والأخيرة هي «شعوب الفلاحين»، التي اجتازت عصرها العظيم مثل المصريين المعاصرين. لا تعتبر الشعوب البدائية وشعوب الفلاحين شعوبا بالمعنى الدقيق عند شبينجلر؛ وإنما هم سكان بدون هوية معاشة. فهم لا يصنعون تاريخا ولا يطبعون العصر بأي بصمة حضارية. فالشعوب التاريخية فقط، التي تعيش داخل حضارة، هي التي تشكل وتصوغ التاريخ بإنجازاتها الإبداعية.

ينطلق شبينجلر من وجود ثماني حضارات راقية في التاريخ حتى الآن، التي تكونت على مراحل؛ وهي الحضارة البابلية، والحضارة المصرية، اللتان يؤرخ لهما معا بدءا من عام ٣٠٠٠ ق.م، والحضارة الصينية، والحضارة الهندية، والحضارة اليونانية، اللاتي تشكلن حوالى عام ١٥٠٠ ق.م.، وأيضا الحضارات الأحداث مثل الحضارة العربية، والحضارة المكسيكية (أي حضارة الهنود الحمر الأتستيكية)، وأخيرا الحضارة الأوربية الغربية ـ الأمريكية.

فقد نشأت الحضارة العربية في رأي شبينجلر ما بين دجلة والنيل وما بين البحر الأسود وجنوب شبه الجزيرة العربية حوالى ميلاد المسيح. إنه يعدد لها مظاهر حضارية كثيرة، ينسبها الإنسان عادة لأواخر عصر الحضارة القديمة؛ وبالأحرى إلى بدايات الحضارة المسيحية مثل فن المعمار البيزنطي في الشرق أو الفلسفة الهيلينستية – المسيحية عند أوريجين وأوغسطينوس. بدأت الحضارة المكسيكية في رأيه بعد الحضارة العربية بنحو مائتى عام، وبدأت الحضارة الغربية بعد الحضارة العربية بحوالى تسعمائة عام. على هذا لا يرى شبينجلر الحضارة اليونانية القديمة والحضارة الغربية على أنهما شيء واحد؛ وإنما على أنهما حضارتين مختلفتين تماما. فقد بدأت الحضارة الغربية في رأيه فقط مع ما نطلق نحن عليه اليوم منتصف العصر الوسيط الزاهر. كما توافقت نشأتها من ناحية التاريخ العقلي مع نشأة كل من الأسلوب القوطى وعلمى كلام ولاهوت العصر الوسيط.

ليس للحضارات الراقية بداية فقط يمكن التأريخ لها، وإنما لها أيضا نهاية يمكن رصدها تاريخيا. فمتوسط عمرها يصل إلى حوالى ألف عام. لكن الحضارة المكسيكية تمثل استثناءا؛ فقد تم قطع تواصلها وإبادتها بغتة من الغزاة الأوروبيين.

لا تستطيع أي حضارة أن تدعي وصفا مركزيا في رأي شبينجلر، كما لا تستطيع أي حضارة أن تضع مقاييس للحضارات الأخرى. فكتاب «أفول حضارة الغرب» يربط صورة تاريخ متعدد المراكز بنسبية حضارية.

يرى شبينجلر أن النموذج التقليدي الغربي العصور القديمة ـ العصور الوسطى ـ العصر الحديث، الذي لا يزال ملتزما بفهم للتاريخ ذي خط مستقيم، يعتبر نموذجا غير صالح للتوضيح والشرح. فالمهم أن الحضارات الراقية ككائنات حية تتطور دوريا في إيقاع فصول السنة، وهو رأى يجده الإنسان عند الإيطالي التنويري المبكر جيام باتيستا فيكو في بداية القرن

الثامن عشر الميلادي. فرق فيكو في كتابه «العلم الحديث» وحدد في كل ثقافة عصرا إلهيا وعصر بطوليا وعصرا إنسانيا، ينعكس في تعاقب كل منهم «النهوض والتقدم والازدهار والأفول والنهاية».

يوضح شبينجلر نظريته في التطور العضوى للحضارات عن طريق ثلاثة رسوم بيانية كبيرة، يقارن فيها العصور العقلية (الفلسفة والدين)، والعصور الحضارية (الفن)، والعصور السياسية (السياسة والمجتمع) بين الثقافات الراقية كل على حدة.

فعلى مستوى العصور العقلية يفرق شبينجلر بين ربيع (روح ناهضة) وصيف (وعى ناضج) وخريف (ذروة القدرة على التشكيل العقلي) وشتاء (انطفاء القدرة على التشكيل العقلي). وعلى مستوى عصور الحضارة والعصور السياسية مازال يسبق بداية الحضارة الحقيقية «ما قبل تاريخ»، تتبعه الحضارة نفسها بعصر مبكر وعصر متأخر (متواصل زمنيا مع الربيع والصيف والخريف)، كما تتبعه أخيرا «المدنية»، التي تعادل الشتاء على مستوى العصور العقلية. تعتبر «مدنية» (Zivilisation) عند شبينجلر إذن ليس مصطلحا محايدا؛ وإنما هو مصطلح محط للقيمة، يشير إلى انحطاط حضارى. كما تعتبر المدنية (Zivilisation) عنده القدر والمصير لحضارة (Kultur)؛ بمفهوم أن كل حضارة (Kultur) تتجمد وتتصلد حتميا إلى مدنية (Zivilisation). المهم أن التناقض بين «حضارة» و«مدنية» قد فرض نفسه في ألمانيا بعد شبينجلر، وهو تناقض غير متبع في دول غرب أوربا الأخرى. لذلك أصبح ما يسمى في اللغة الألمانية «حضارة» (Kultur) هو نفس ما يدعى في اللغات الأخرى كالإنجليزية والفرنسية «مدنية» (Zivilisation).

لكل الثقافات الراقية إذن نفس «البناء»؛ بمعنى أنها تصوغ مراحل يمكن مقارنتها في تطور لغة العصور الخاصة بها. وعلى هذا يوجد مثلا

في الفلسفة في كل الثقافات الراقية في ذروة تطورها عصر «المذاهب الكبرى الختامية»، الذي تحقق عند شبينجلر في حضارة العصور القديمة (الإغريقية) بأفلاطون وأرسطو وفي الحضارة الغربية ـ في رأي شبينجلر ذي الرؤية المركزية الألمانية النموذجية ـ في جوته وكانْت، وتحقق في الفلسفة المثالية الألمانية في فيشته وشيللينج وهيجيل. أما في مرحلتها المدنية فتنشئ الفلسفة في كل الحضارات رؤى ومنظورات للحياة ذات وجهة عملية ومادية ونفعية متزايدة مثل مدارس الفلسفة الهيلينيستية في العصور القديمة، أو فلسفة مذهب المنفعة والمذهب الاشتراكى في القرن التاسع عشر الميلادي في أوربا. فقد تمت إزاحة التفكير المجرد بـ«فلسفة منصة الدرس» الأكاديمية.

أما نوع كيفية ملئ حضارة راقية لمراحل تطورها بصورة وأشكال ثقافية، فإن هذا بالطبع مختلف للغاية، ويتوقف على إحساسها بالعالم، الذي يتبلور في الرمز الأولى الأصلي. وعلى هذا يسمى شبينجلر الإحساس بالعالم الخاص بالحضارة الغربية «فاوستي» نسبة إلى شخصية فاوست، الذي يعتبر أيقونة ثقافية في تاريخ الفكر الألماني، ولاقى أشهر تبلور أدبى له في مسرحية جوته الشعرية المسماة به. يرمز فاوست إلى الرغبة التي لاتشبع مطلقا في العلم الشامل. لكنه يعتبر في رأي شبينجلر شخصية تعبر عن التطلع إلى اللانهائي. وبالتوافق مع ذلك يكون الشعور والإحساس الفاوستي بالعالم هو المكان الذي بلا حدود كما عبر عن نفسه في الكاتدرائيات القوطية أو في الأدب الغربي أيضا؛ حيث يعتبر ضياع الإنسان الفرد في كون غريب لانهائي موضوعا متجددا بصورة دائمة. يعتبر هذا الجنوح إلى اللاحدود، هو أيضا السبب في أن الحضارة الغربية هي الحضارة الوحيدة، التي لها نزعة إلى أن تكون حضارة عالمية. فهي تسعى في كل الأ نحاء والمجالات – في المجال الاقتصادى والمجال السياسي والمجال الثقافي

– إلى الغزو والاستيلاء على أماكن جديدة. بذلك صار شبينجلر في طليعة من تنبؤا بالعولمة.

بذلك تختلف الحضارة الغربية بصورة أساسية عن الحضارة الإغريقية في العصور القديمة ذات «الإحساس المتوافق المتزن بالعالم»، الذي تعتبر «المادة الحسية المفردة» رمزه الأول الأصلي. فشبينجلر يكتشف الجنوح إلى المحدد والتمسك بالحالي والحسي. لقد اقتبس مصطلح «المتوافق المتزن» (apollinisch) من كتاب نيتشه المبكر «ميلاد المأساة من روح الموسيقى»، الذي يستخدم فيه مبدئى التوافق المتزن (نسبة إلى Apollo إله التوافق والاتزان) والحياة مع النشوة (نسبة إلى Dionysos إله الحياة والنشوة والموت) كليهما في الفن؛ لوصف الوجه الثنائى للفن الإغريقي بين المظهر الجميل ومعايشة النشوة.

المهم أن شبينجلر قد نال سمعة المتشائم من خلال تحليله لعصره، وتحليل مرحلة المدنية في الحضارة الغربية، التي يحدد بدايتها بعام ١٨٠٠م. تتسم المرحلة المد نية عنده بأن القدرة على التشكيل النظرى والجمالى للحضارة تتراجع بقوة لصالح التوجه العملى إلى قضايا التنظيم والسياسة والاقتصاد والميكنة؛ فتنشأ بذلك مدن عالمية وكيانات استعمارية ضخمة سياسيا مثل الإمبراطورية الرومانية في العصور القديمة. كما أن هوية الأمم ستتحلل من خلال الشعوبية، ومن خلال نشأة مجتمعات الجماهير المتعددة. وتتمثل الإنجازات الكبرى للحضارة في مرحلة المدنية في السيطرة السياسية، كما تتمثل في المكاسب التقنية والاقتصادية. يصل ذلك إلى الذورة في سيطرة النقود والمال كرمز للتفكير الحاسب الكمى الخالص. ففي المرحلة المدنية تجف «حياة» الحضارة وحيويتها الداخلية، وتحل محلها القدرات التنظيمية والتدعيمية (اللوجيستية).

إنها غلبة العقلية الإنجليزية، التي يربطها شبينجلر بطريقة خاصة بمرحلة

المدنية الغربية. فانجلترا كدولة منشأ لعلم الاقتصاد وأمة رائدة للمذهب الرأسمالي، وكموطن لمذهب المنفعة الفلسفي، وكأهم قوة استعمارية أوربية في القرن التاسع عشر الميلادي تعتبر عنده البطل على خشبة المسرح، الذي يعرض أفول حضارة الغرب. فلو عاش شبينجلر تطورات أواخر القرن العشرين، واتحاد الدول الغربية تحت مظلة القوة الأمريكية العظمى، والعولمة ونشأة المجتمعات متعددة الثقافات، لرأى بالتأكيد إثبات صدق توقعاته وفرضياته.

لكن قارئ شبينجلر ينتظر من «فلسفة المستقبل» بالطبع أيضا خبرا عن كيف ستمضى الأمور وتتتابع إذن بعد «أفول حضارة الغرب». أتبدو في الأفق حضارة راقية ستحل محل حضارة الغرب؟ إن كلام شبينجلر في هذه النقطة أقرب إلى القلة؛ لكنه على كل حال يذكر الإسم الحاسم: إنها روسيا، الذي يوجد مجتمعها في القرن التاسع عشر الميلادي في حالة تشبه حالة امبراطورية فرانكين، التي سقطت قبل عصر الحضارة الغربية. فالتأثيرات الغربية المتقحمة منذ بيتر الكبير تزيف وتمسخ الطبع الحقيقي للدولة، الذي يراه ممثلا على أفضل ما يكون في الإحساس الديني بالعالم في روايات دوستويفسكي. يقول شبينجلر: «إن الألفية القادمة تخص مسيحية دوستويفسكي».

تواصل عجلة التاريخ دورانها ولا أحد يستطيع أن يتملص منها. لا يعتبر شبينجلر متشائما فقط؛ وإنما هو أيضا جبري: يظل للإنسان الاختيار بين أن يضع نفسه في خدمة التاريخ أو أن يفشل. ففي عصر المدنية لم يعد ممكنا نشأة أعمال موسيقية عظيمة؛ لكن بالتأكيد خطوط أنابيب بترول وكومبيوتر. يقول شبينجلر في ختام كتابه: «ليست لدينا حرية بلوغ هذه الغاية أو تلك؛ وإنما لدينا حرية فعل الضرورى أو لا نفعل شيئا على الإطلاق».

عندما ظهر الجزء الأول من كتابه الضخم عام ١٩١٨م قدم له شبينجلر بقوله: أن »الكتاب يتضمن صياغة فكرة قاطعة، لم يعد الإنسان ينكرها؛ حالما يتم النطق بها». لكن لم يكن رد فعل كل القراء كما تصور شبينجلر؛ لدرجة أنه أضاف في طبعة تالية «؛ حالما يتم فهمها».

لكن هل الطبقة المتوسطة الألمانية، التي اختارت شبينجلر بعد الحرب العالمية الأولى فيلسوفها الخصوصى، قد فهمته حقا، فإن هذا يظل سؤالا مفتوحا. فقد تخطى تأثير انحياز شبينجلر للقوانين غير الديمقراطية هذا الانحياز، وأدى بصورة لا يستهان بها؛ إلى أن فلسفة الحضارة والتاريخ عنده، قد تم الربط بينها وبين الاتجاهات السياسية المعادية للديمقراطية. لكن لا ينبغي لأحد في هذه الحالة أن يخضع لإغراء الاستدلال من محدودية الشخص على محدودية الكتاب. المهم أن شبينجلر قد فتح بنظرته الكلية أمام فهم أوربا لنفسها منظور عولميا، لم يحقق الظفر والتسيد إلا في نهاية القرن العشرين في الفلسفة؛ ومن ثم في النقاش حول عالمية القيم الثقافية والأخلاقية.

لم يكن من باب الصدفة أن ينتشر التأثير العالمي لكتاب «أفول حضارة الغرب». لقد ترجم أورتيجا جاسيت كتاب شبينجلر إلى الأسبانية، واستخدم نقده للمدنية في كتابه الهام «ثورة الجماهير». أما أندريه مالرو فقد كان أيضا من محبى شبينجلر مثل توماس مان. كما أن أحد مفكرى مدرسة فرانكفورت ذات الاتجاه الماركسي الجديد وهو تيودر أدورنو مدح تحليل شبينجلر للحاضر ورأى فيه مشتركات مع تشاؤميته الثقافية الخاصة.

أما المهم فهو أن كبار مفكرى التاريخ في القرن العشرين قد حصلوا على بواعث ودوافع وإشارات ذات قيمة عالية. فكتاب أرنولد توينبى «مسار تاريخ العالم» متأثر أيضا بقراءة كتاب شبينجلر مثل كتاب صمويل هينتينجتون «صراع الحضارات». بالذات القارئ الذي يخلط بين الحضارة

الخاصة وحضارة العالم، يرغمه شبينجلر على المراجعة الفكرية المؤلمة. فكل حضارة تعتبر في الإطار العالمي حدثا نهائيا طرفيا، وفي نفس الوقت فريدا ليس إلا ـ؛ لكن ربما يكون لذلك مدهشا وجذابا مثل ذلك الكوكب الأزرق السيار، الذي يراقبه رواد الفضاء انطلاقا من الفضاء.

الطبعات:

OSWALD SPENGLER: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1977 (Neuauflage).

الكتاب المقدس للوجودية

جان بول سارتر: الوجود والعدم (١٩٤٣م)

تحولت عواصم مثل لندن وباريس ونيويورك دائما وبصورة متكررة إلى مكان التقاء طليعة الفنانين والكتاب والموسيقيين، الذين يصوغون ليس فقط بأعمالهم؛ وإنما أيضا بظهورهم العلني شعورا جديدا بالزمن وأسلوبا جديدا للحياة. وتستطيع الفلسفة أيضا أن تكون جزءا من هذا «المشهد». أما أن تصبح حقا المركز الفكري لطليعة مهذبة، فإن هذا نادر للغاية.

إن هذا هو ما حدث بالضبط بعد نهاية الحرب العالمية الثانية في أحياء المثقفين الباريسية على الشاطئ الأيسر لنهر السين. في نشوة التحرير والبعث الفكري كانت هي الفلسفة الوجودية، التي تسيدت المناقشات في مقاهى باريس. فالشابات، اللائى تزيين تماما بالأسود على طراز جولييت جريكو، ووضعن السجائر مائلة في أفواههن، كن قد أصبن بالفيروس الوجودي مثل هؤلاء، الذين يستلهمون جيتار ديانجو راينهارد في نوادى موسيقى الجاز الباريسية أو بوق بوريس فيان. لقد نشأ أدب جديد متمرد. كان البرت كامو قد أتى من وهران الجزائرية وإميل سيوران من بوخارست وجان جونيه الشاعر الرجيم كان قد أنهى حالا إحدى عقوباته الكثيرة بالسجن.

لقد سيطرت الفلسفة الوجودية لسان جيرمان دوبرى انطلاقا من باريس

على دور نشر ومقاهى وجامعات العالم الغربي. كان كبير مفكريها وملهميها جان بول سارتر قصيرا رشيقا أحول كثير التدخين، وكان يقيم مع صديقته سيمون دى بوفوار في مقهى فلورهوف. لم يحقق سارتر القفزة فقط من معلم فلسفة ريفى إلى المعلم الثقافي لباريس. لقد قدم أيضا أثناء الحرب العالمية الثانية عملا فلسفيا يزيد على ألف صفحة، تحول إلى الكتاب المقدس للوجودية. إن كتاب «الوجود والعدم» نص يتحرك في ذرى تأمل فلسفي معقد لغويا للغاية؛ لكنه أيضا ينزل دائما أبدا إلى وديان الحياة اليومية المعتادة. لقد كان الكتاب الذي وضح حرية الإنسان؛ لكن في نفس الوقت أبان أيضا ضياعه في عالم عبثي. فنداء سارتر الموجه للإنسان؛ بأن يتولى مسؤولية حياته الخاصة، وأن يتجاوز العبث بمشروع جدوى خاص به، كانت له جاذبية كبيرة عند الكثيرين، الذين تراجعوا عن العقائد الشمولية، لكنهم أيضا لم يعودوا يجدون في التفسير المسيحي للعالم أي موطن عقلي. فكتاب «الوجود والعدم» قد أظهر ونشر د ينا دنيويا للحرية في عا لم بلا إله.

لم يستطع أحد أن يتوقع التأثير الجماهيرى الهائل لسارتر. ذلك أن الشاب جان ـ بول كان، كما ذكر هو نفسه بالتفصيل في كتاب سيرته الذاتية «الكلمات»، إنسانا نفورا منفردا، تحصل على معرفة العالم من خلال الأدب. فعلى النقيض من كثير من الفلاسفة الآخرين، الذين تواجه عندهم مرحلة حياة أولى مندفعة مرحلة ثانية أقرب إلى الهدوء موقوفة على العمل، عاش الشاب سارتر منزويا وعاكفا على كتبه. فقط منذ منتصف عمر الرجولة تحول إلى شخصية عامة يحتفى بها ومختلف عليها في الوقت نفسه.

فقد سارتر ـ المولود عام ١٩٠٥م ـ والده في سن الثانية وتربى لدى أجداده في لاروشيل على الأطلنطي. أصبح مربيه الحقيقي جده شارل

شفا يتسر أحد أعمام الأديب ألبرت شفايتسر. كمدرس لغة ألمانية في المدرسة الثانوية ومالك لمكتبة ضخمة هيأ لحفيده مبكرا الدخول إلى عالم الفكر. بدأ جان ـ بول ـ الأقرب اجتماعيا إلى الخجل؛ لكن ذهنه يسبق عمره ـ أولى محاولاته الأدبية في سن السابعة. في سن الثانية عشر كان قد انفصل عن العقيدة المسيحية. كان يحس كطفل وحيد يتيم أنه غريب ووحيد في أسرته نفسها. كما رأى نفسه منبوذا أيضا من محيطه ومحل نقد منه وتهديد، وهي تجربة سرت فيما بعد في تحليله لعلاقة الإنسان بإخوته من الناس «الآخرين».

لكن إحساس سارتر بأنه منطوى على نفسه لم يمنعه من أن يتميز في المدرسة والدراسة الجامعية بانجازاته. ففي سن السابعة عشر تم قبوله في مدرسة المعلمين العليا، التي تخرج منها الأول على الناجحين في عام تخرجه. فيها تعرف أيضا على رفيقة حياته فيما بعد سيمون دي بوفوار.

نمى فكر سارتر الفلسفي الخاص عندما قضى عاما في معهد فرنسى في برلين، بعد آدائه الخدمة العسكرية لمدة عامين وعمله مدرسا للفلسفة في لوهافر. لقد حضر إلى ألمانيا في ذات العام، الذي استولى فيه هتلر على السلطة وألغى الحريات المدنية. لكن اهتمام سارتر بالأوضاع السياسية كان قليلا؛ إذ أن اهتمامه الأكبر كان بالفلسفة الألمانية. لذا تفرغ لدراسة إدموند هوسرل مؤسس علم وصف الظواهر، الذي كان قد عرفه من ترجمات فرنسية، وعالج أعماله في السنوات التالية.

لم يعد يبحث هوسرل عن جوهر الأشياء خلف الأشياء؛ بل في الظواهر نفسها وفي النوع، الذي تظهر به لنا. لقد اتبع في ذلك رينيه ديكارت مؤسس المذهب العقلي في العصر الحديث. جعل ديكارت عمل «أنا أفكر» نقطة انطلاق كل يقين معرفي، وأيضا كل يقين ذاتي للإنسان. كما اتخذ هوسرل أيضا طريق حركة وعى وتفكير الإنسان؛ لكن هذا الوعي لم

يكن محصورا عنده في «أنا أفكر» فقط. فالأرجح أنه كان دائما «وعيا بـ»؛ بمعنى أنه وعى تم تسليطه على موضوع معرفي. لقد كانت هذه الصياغة الديكارتية المميزة للسؤال عن كيفية وصول الإنسان من خلال الوعي إلى معرفة النفس ومعرفة العالم، هي التي شغلت أيضا الشاب سارتر.

عندما عاد إلى فرنسا ناقش أفكار هوسرل في عدة مقالات. كان ما يهم سارتر هو الانصراف عن تصور أن الأنا هي نقطة البدء والمضمون الأصلي للوعى. فقد اعتقد مثل هوسرل أن وعينا دائما «وعي بـ»؛ ومن ثَمَّ هو وعى متجه إلى موضوعات أو أشياء. لكن بدا له أن هذا «الوعي بـ» عند هوسرل مازال يحتوى دائما على تصور أنا.

كون سارتر بدلا من ذلك فكرة وعى خالٍ؛ «وعي ـ أصلي»، لا يدرك أي مضمون محدد. فهو لا يحتوى على تصور أنا ولا على الفرق بين ذات وموضوع. كما يعتبر هذا الوعي الأصلي الأولي أمرا غير شخصي، فارغ وتلقائي بديهي. إن الشيء الوحيد الذي يدركه هو أنه موجود. يصور سارتر هذا الوعي الأول الأصلي في كتابه «الوجود والعدم» على أنه «وفرة وجود»، وعلى أنه حقل إمكانيات، مازال يجب عليه أن يتعلم أولا تصور الأنا.

في هذه التلقائية وعدم امتلاء الوعي الأولي يوجد أصل تصور سارتر للحرية. ليس المقصود بذلك الحرية السياسية، التي تعرف في القوانين المدنية مثلا بحرية التعبير. إنها تشبه حرية الفنان، الذي يستطيع أن يبدع شخصياته بحرية. فبالتوافق مع ذلك تعتبر الحرية عند سارتر هي الحرية الإبداعية للإنسان؛ لتطوير نفسه إلى شخص مستقل فاعل في العالم. لقد نشأت من الحوار مع أفكار هوسرل عن الوعي الإنساني نظرية عن الإنسان، الذي يجب عليه أن يمنح حياته وجها خاصا من خلال عمله.

لم يكن سارتر منذ البداية مؤلفا فلسفيا فقط؛ وإنما أيضا مؤلفا أدبيا.

لقد مهدت الطريق لكتابه الهام أيضا روايات ومسرحيات. فهي بالذات التي أسست شهرته عند الجمهور. بدأ النجاح الأدبي؛ عندما نجح عام ١٩٣٦م في مغادرة الريف وتم توظيفه في مدرسة باستور الثانوية بباريس.

لعملين من أعماله الأدبية المبكرة صلة خاصة وثيقة بالفلسفة مثل كتاب «الوجود والعدم»، هما رواية «الغثيان» المنشورة عام ١٩٣٨م ومسرحية «الذباب» المنشورة عام ١٩٤٣م.

تمر الشخصية الرئيسة روكونتين في رواية «الغثيان» بتجربة أن كل السياقات والقرائن المعتادة تضيع، وأن كل الأشياء تصير غريبة عليها. ينشأ الإحساس بالقرف؛ عندما تجبرها الحقيقة فجأة على قبولها بعبثيتها الكلية أثناء النظر إلى الأشياء. فعالم الأشياء ـ كما يقول سارتر فيما بعد ـ عالم «محدد»، وهو مصطلح لفلسفة العصور الوسطى؛ يميز المصادف غير الجوهري في مقابل الضروري الجوهري. وعلى هذا لا يجد الإنسان في العالم أي مغزىً جاهزا في انتظاره؛ وإنما الأمر يتعلق به هو نفسه في إنجاز شيء له مغزى.

أما كيف يمكن حدوث ذلك، فقد كان هذا هو موضوع مسرحية «الذباب» بتناولها اسطورة أجا ميمنون، الذي تم قتله من زوجته كليتيمنيسترا وعشيقها إجيست بعد عودته من حرب طروادة وعزله من الحكم. أما موضوع سارتر فهو أوريست ابن أجا ميمنون، الذي صمم على إنهاء طغيان إجيست. بذلك يصير أوريست رمزا للإنسان، الذي يختار حريته، وبذلك يمارس المسؤولية تجاه حياته الخاصة.

فالوعي الإنساني الفارغ غير المحدد بعد، ومحدودية الوجود الإنساني، وجانبها الآخر الإيجابي، وحرية الإنسان؛ كل هذه الموضوعات تحولت في «الوجود والعدم» إلى بناء نظرى ضخم.

نشأ كتاب «الوجود والعدم» في أواسط الحرب العالمية الثانية في ظل

ظروف غير معتادة للغاية. بعد عدة شهور من اندلاع الحرب تم ترحيل سارتر من قبل الألمان إلى معسكر اعتقال بالقرب من مدينة ترير الألمانية. لم يكن ميسرا له هنا إلا عدد قليل من الكتب، كلها بلا استثناء باللغة الألمانية؛ كان من بينها كتاب يهمه: هو كتاب مارتن هايديجر الهام «الوجود والزمن» المنشور عام ١٩٢٧م. لقد كان هايد يجر أيضا تلميذ هوسرل، الذي حاول إبراز الدور الخاص للإنسان في العالم. فالإنسان عنده هوالمخلوق الوحيد، الذي لديه «فهم وجود»؛ أي الذي يستطيع أن يتصرف بوعى تجاه نفسه وتجاه الواقع الذي يعيش فيه. وتأسيسا على تحليل للوجود اليومي المطبوع بالعادات والتقاليد، الذي سماه «غير الحقيقي»، طرح هايد يجر نظرية تحقيق الذات الإنسانية، التي يواجه فيها الإنسان مهمة التعبير عن حريته من خلال اختيار وجوده. يصل الإنسان بذلك فقط إلى مستوى الوجود «الحقيقي»، وإلى ممارسة مسؤولية دوره المميز.

اتجه سارتر في أعقاب هوسرل وهايديجر وقتها إلى تكوين نظريته الخاصة في الوجود الإنساني. ففي خطاب إلى سيمون دى بوفوار بتاريخ ٢٢ تموز (يوليو) عام ١٩٤٠م يذكر أنه قد بدأ في كتابة «الوجود والعدم». في آذار (مارس) ١٩٤١م تم الإفراج عنه من معسكر الاعتقال وعاد إلى مدرسته الثانوية في باريس. منذ ذلك الحين يشرع سارتر في مواصلة العمل في الكتاب. فقد استغل كل دقيقة فراغ وهو في سكنه في الطابق الأول من مقهى فلور في العمل في المخطوط، الذي سلمه لدار نشر جاليمار الباريسية في تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٩٤٢م.

لقد نشأت أثناء ذلك علاقة مع سيمون دى بوفوار، تكامل فيها القرب الشخصي وتبادل التفكير الفلسفي. نشأت أعمالهما الفلسفية بالتوازى وصارا أشهر صديقين من الفلاسفة في القرن العشرين. أطلقا على بعضهما

« كا ستور » و« بوللوكس ». ومن ثم تضمن أيضا « الوجود والعدم » الإهداء « إلى الكاستور ».

ابتداء من عنوان « الوجود والعدم ـ محاولة علم وجود وصفي للظواهر » اعتمد سارتر على البلاغة الشاقة للفلسفة الألمانية عند هيجيل وهوسرل وهايديجر. فـ« الوجود » هو المصطلح، الذي قد لعب دورا كبيرا في العصور القديمة كمصطلح عام وجوهري للغاية لفلسفة ما وراء الطبيعة، لكن تناوله بعد ذلك مرة أخرى على الأخص جيورج فيلهيم فريدريش هيجيل أهم ممثلي الفلسفة المثالية الألمانية وبعده هايديجر. يقصد سارتر بمصطلح « الوجود » المجال الشامل للحقيقة بما فيها الإنسان.

قدم كل من هيجيل وهايديجر لسارتر مصطلح « العدم » أيضا، الذي يأخذ الآن صبغة خاصة تماما. تعرف اللغة الفرنسية لـ« العدم » مصطلحين مختلفين هما « néant » و« rien ». يشير المصطلح المستخدم من سارتر « néant » إلى شيء غائب، إلى فراغ؛ لكن يمكن ملؤه. « néant » يعتبر ـ على عكس مصطلح « rien » ـ مفتوحا للتحقق. فهو يشير إلى حقيقة ليست موجودة بعدُ؛ لكنها حقيقة ممكنة الوجود.

يعطى سارتر بمصطلح « وصفي للظواهر » إشارة إلى أنه يفهم الكتاب على أنه مواصلة تطوير وتعميق لعلم وصف الظواهر عند إدموند هوسرل. أما عن أن موضوعه « علم وجود »، ونظرية في أسس ومبادئ الواقع، فإنه رغم أن هذا يبدو قد تم تأكيده من خلال إبراز استخدام مصطلح « الوجود »؛ إلا أن هذا يصح فقط بشروط. فما يهم سارتر، مثلما يهم هايديجر، قبل كل شيء هو الإنسان وحريته وتحقيقه لذاته.

لكتاب « الوجود والعدم » وجهان مختلفان تماما لغويا. فسارتر يستخدم من ناحية لغة فنية عالية التجريد؛ لكنه يكشف من ناحية أخرى عن موهبته الأدبية بتوضيح وتضوئ نظرياته بطريقة تكاد أن تكون قصصية، من خلال

مشاهد ومواقف واقعية. نفس هذه المقاطع هي التي يتم الاستشهاد بها دائما أبدا، وهي التي جعلت الكتاب مشهورا.

يفرق سارتر بين نوعين أساسين من «الوجود» هما «الوجود من حيث هو» و«الوجود للنفس». ينتمي كلا المصطلحين إلى هيجيل؛ لكن سارتر يعطيهما معنى مستقلا. إنه يعني بمصطلح «الوجود من حيث هو» عالم الأشياء، التي ليس لديها وعي، والمحبوسة في خصائصها الأساسية. أما الوجود، الذي لديه وعى، ويستطيع إقامة علاقة مستقلة بالواقع، فيسميه «الوجود للنفس». وبتعبير مبسط: «الوجود للنفس» هو الإنسان، و«الوجود من حيث هو» هو العالم المحيط به.

يمكن وصف البناء الموضوعي للكتاب بالتماثل مع أحداث رواية: فسارتر ـ مثلا ـ يكشف للقارئ، كيف برز من وضع «الوجود ـ من حيث ـ هو» مخلوق غير معروف في البداية؛ هو «الوجود ـ للنفس»، وكيف اتخذ بالتدريج شكلا، وصنع لنفسه في النهاية مكانا ووضعا خاصا في نظام الواقع.

في عالم الوجود تكتشف في أول الأمر ثقوب سوداء، ومن ثَمَّ وجود، لا نستطيع أن نقول بدقة في البداية ما هو حقيقة. ولكن يظهر في نقاط الفراغ هذه شيء: هو «العدم». هذا العدم لا يمكن أن يكون قد نتج عن «الوجود ـ من حيث ـ هو»، ومن ثَمَّ من الأشياء المعروفة لنا بخصائصها؛ بل الأرجح أن العدم مرتبط بوجود آخر، هو الوجود الإنساني. فهو وجود لم تتحدد كل خصائصه. كما يتضح فيه شيء مفتوح، شيء لم نعرف بعد ما سوف يصير إليه.

إن للوجود الإنساني خاصية فريدة؛ هي ألا يكون أيضا شيئا محددا؛ بمعنى أنه يستطيع أن يتصرف أيضا تجاه الواقع بالسلب. فسارتر يعتقد مثل هايديجر؛ أن الإنسان يتصرف في «وجوده» الخاص بوعى، وأنه

يستطيع أن يتخذ قرارا في أمر مَّا، كما أنه يستطيع أن يشكل وجوده بنفسه، ويستطيع أيضا أن يقول دائما لا.

لكن الإنسان لا يستطيع أن يتصرف بصورة سلبية تجاه العالم فقط؛ وإنما أيضا تجاه ذاته نفسها. إنه يستطيع أن يتجاهل وينكر إمكانية أن يكون أيضا مختلفا، التي تميزه عن الأشياء. يسمى سارتر هذا الموقف «mauvaise foi»؛ وهو مصطلح يمثل تحد يا لأي مترجم، وتتم ترجمته إلى الألمانية إلى «Unaufrichtigkeit» «خداع أو نفاق» غالبا، ولدرجة أن تتم ترجمته أحيانا إلى «schlechtes Gewissen» «ضمير سئ». لكن سارتر لا يربط بهذا المصطلح أي تقييم أخلاقي. فمفهوم «mauvaise foi»، الذي يعنى حرفيا «Schlechtgläubigkeit» «سوء النية»، قائم لدى ذلك، الذي يعرف أساسا، أنه يستطيع أو ينبغي عليه فعل شيء ما؛ لكنه لا يريد فعله، ولذلك يدعى أنه لا يستطيع ذلك. يعتبر مصطلح «mauvaise foi» عند سارتر شكلا لخداع النفس، يخون به الإنسان طبيعته الخاصة. فهو يتصرف مثل «وجود ـ من حيث ـ هو»، رغم أنه «وجود ـ للنفس». إن هذا مقابل سارتر لحالة «اللاحقيقي» عند هايديجر، التي يرفض فيها الإنسان تحقيق الإمكانيات الكامنة فيه.

يعطى سارتر مثالا مشهورا لـ «mauvaise foi» «الخداع»؛ هو مثال النادل المتوافق تماما مع دوره الوظيفي. فهو بتحويله مجريات عمله إلى آلية يعطيها خاصية اللاغنى عنها. إنه يجتهد ـ كما يقول سارتر ـ «في أن يجعل تحركاته تتوالى، كما لو كانت آليات يقود بعضها البعض، كما أن ملامح وجهه وحتى صوته يبدوان مثل آليات». يفعل النادل ذلك كما لو كان «وجود ـ النادل» هو طبيعته المحددة دائما. لكنه في الحقيقة يؤدى دورا فقط. فهو كان يستطيع مثل كل الناس أن يؤدى دورا آخر أيضا، وأن يتراجع عما هو عليه، وعما يقوم به في ذات اللحظة ويغير وضعه. إن جحود

وإنكار النفس تجاه ذلك يعتبر « خداعا » « mauvaise foi ».

يقودنا ظهور العدم في نظام الوجود في رأي سارتر إذن إلى « الوجود ـ للنفس »، إلى الوعي الإنساني، الذي يتملص من التزاماتنا ورؤانا. يلخص سارتر نوع تواطؤ الوجود والعدم على هذا الوعي في الجملة التالية: « لا يكون الوعي ما هو كائن، وهو يكون ما ليس كائنا ». إنها تبدو في أول الأمر مقولة مربكة للغاية، تستجيب للفهم فقط، عندما يعرف الإنسان، أن سارتر يستخدم هنا كلمة « يكون » ومشتقاتها كل مرة بطريقة مختلفة. فقوله « لا يكون الوعي ما هو كائن » يعنى الآتي: لا يمكن تحديد الوعي في وضعه الراهن كل مرة. إذ أن الخاصية الحاسمة وجوهر وكنه الوعي تكمن في أنه « هو يكون ما ليس كائنا »، وأنه إذن يستطيع دائما أبدا أن يتجاوز نفسه ويتخطاها. يستخدم سارتر مصطلح « التسامي » « Transzendenz » بالمعنى الدقيق للتجاوز. فالمقصود ليس عالم الغيب، الذي يستعصى على معرفتنا وتجربتنا؛ وإنما هو شيء إنساني صميم؛ إنه القدرة على أن يصنع الإنسان من نفسه شيئا مختلفا عما عليه الإنسان.

إذن يستطيع الإنسان أن يعبر عن جملة سارتر بما يأتي: يمتاز الوعي بأنه لا يمكن تحديده مطلقا، وبأنه يظل مفتوحا لإمكانيات جديدة لفهم النفس.

هكذا يستنتج سارتر من تحليل العدم تصور وعى إنساني على أنه أصل الحرية الإنسانية. إن هذا هو ما يميز الإنسان عن الأشياء؛ عن « الوجود ـ من حيث ـ هو ». فسارتر ينتمى إلى أولئك الفلاسفة، الذين يؤكدون بصورة خاصة على الدور المميز للإنسان تجاه كل مظاهر الواقع الأخرى، ويرفضون فهم وتعريف الإنسان من خلال التأثيرات الخارجية مثل الوراثة والتربية أو الوضع الاجتماعي.

يستند سارتر إلى مناقشات فلسفة العصور الوسطى عندما يقول بأن

« الوجود » عند الإنسان ـ بعكس الأشياء ـ يسبق « الجوهر »؛ ومن ثَمَّ يتقدم « الكيان » على « الذات » . أما إلى أي مدى مثلا قد انطبع مسبقا وجود إنسان أو فرس على ذات؛ أي على المفهوم العام لـ « إنسان » أو « فرس »، وما إذا كان لذلك « العام » حتى من باب الاحتمال وجود مستقل؛ فإن هذا كان محل خلاف شديد في العصور الوسطى. على كل حال لا يعتبر الوجود الإنساني قد انطبع مسبقا عند سارتر. فالإنسان عنده يشبه في أول الأمر ورقة بيضاء لم يكتب فيها شيء، ولا ينبئ عما سيعطيه أهمية إلا في مسار حياته. لكن الأمر مختلف مع « الوجود ـ من حيث ـ هو »، أي مع عالم الأشياء؛ فهي محددة وملتزمة بخصائصها الجوهرية من أول الأمر.

يعطى « الوجود ـ للنفس » الإنسان من منظور آخر أيضا وضعا فريدا في داخل الواقع. فهو يستطيع أن يجعل نفسه مركز عالمه، وأن يعتمد على الأشياء المحيطة به. لكن توجد في هذا الصدد عقبة حاسمة؛ فالإنسان ليس وحده في هذا العالم، إذ ليس هنا « وجود ـ للنفس » وحيد؛ وإنما متعدد كثير. لقد وضع هايديجر للارتباط المجتمعي للإنسان مع البشر الآخرين مصطلح « وجود مشترك » . لكن هذا الوجود المشترك ينال عند سارتر بالطبع خاصية النقيض والتهديد. فالآخر هو إنسان يعترض الطريق، ويجب على الإنسان أن يحاوره بصورة دائمة. لقد استلهم سارتر هذه الرؤية من المقطع الشهير عن « السيد والعبد » في كتاب هيجيل « علم وصف ظواهر العقل »، الذي يعرض فيه هيجيل في أسلوب مجازي، كيف ينشأ الوعي الذاتي الإنساني من خلال النضال، الذي يخوضه الوعي الذاتي ضد وعى ذاتي آخر من أجل الاعتراف المتبادل.

يعرض سارتر مثل هذا التنازع في الفصل المركزى وربما الأشهر من كتابه تحت عنوان « النظر » . فالآخر يمارى ويشك في حريتى وفي إمكانية اختيار مكانى في العالم بأن ينظر إليّ كموضوع، « كوجود ـ من حيث ـ هو » . مثلما

في حالة القرف، الذي جعلني أدرك وأعي حضور عالم عبثي، يعتبر هذا من ناحية أخرى إحساسا دافعا، يجعلني أعي الواقع الغريب عني؛ حضور الآخر. إنه إحساس الخجل. يوضح سارتر هذا بموقف ذلك الذي يراقب مشهدا من خلال فتحة مفتاح ويندمج في البداية تماما في هذه المشاهدة. فجأة يشعرهو نفسه بنظرة آخر تَستقر عليه. في صيرورته منظورا إليه يعاني من الآخر كذات فاعلة، ويكابد نفسه كموضوع مفعول به. إنه يحس بنفسه وقد «ألقى به» في قلب عالم الأشياء. هذه الكينونة ـ موضوعا تثيرالخجل؛ لكن أيضا الوعي بكينونة أنا. هنا فقط، في المواجهة مع الآخر، ينشأ من الوعي الفارغ في الأصل في نفس الوقت الوعي بأنا والوعي بوجود الآخر. لكن بتكويني وعيا بأنا الخاصة، أكون آنئذ أيضا قادرا على تجاوز اغترابي وعلى «تشكيل» الآخر «كموضوع»، كما يقول سارتر؛ أي أن أهاجم.

يظل الإنسان في مواجهة الإنسان الآخر ـ عند سارتر ـ دائما في علاقة أزمة وتنازع وانحصار. لا ينتهي الحال إلى تفاهم متبادل مع الآخر، ولا يصل الأمر إلى علاقة متساوية لذات مع ذات. فالآخر يظل دائما تهديدا وخطرا حقيقا لذاتيتي. لقد عبر سارتر عن ذلك في مسرحيته «مجتمع مغلق» المنشورة بعد «الوجود والعدم» بوقت قصير بجملته الشهيرة: «الجحيم هو الآخرون».

يظل تركيز «الوجود والعدم» على الإنسان الفرد وعلى تحقيقه لذاته. في ذلك تعتبر عمليات المعرفة والوعي هي المنطلق فقط. فسارتر هو الفيلسوف، الذي يضع الإنسان في قلب العالم، ويطلب منه أن يجيب على تحدى عالم عبثي، وعلى حقيقة أنه «ملقى به»، بمشروع وجود خاص. تعتبر فلسفة الحرية عند سارتر فلسفة العمل أيضا. فالإنسان لا يستطيع رفض هذه الحرية، لأنه فيما عدا ذلك سيقع فريسة لـ «mauvaise foi»؛ لخداع النفس. إننا طبقا لإحدى أشهر مقولات سارتر «محكوم علينا بالحرية».

لذلك ليس من باب الصدفة أن يكون العمل هو محور القسم الأخير من الكتاب. يجب علينا أن نقبل مع الحرية أيضا المسؤولية عن وجودنا. هذا يعنى التوافق أيضا مع الأوضاع التي نجدها. فنحن نولد بتكوين وراثى محدد، ونعيش في مكان وزمان محددين. يسمى سارتر هذه الأوضاع المرتبطة بها حياتنا «واقعية». فالواقعية والتسامي، وضعية الارتباط والقدرة على التجاوز هما كلا القطبين، اللذين يتم عملنا بينهما.

يسمى سارتر الوضع الذي لنا بين هذين القطبين «حالة». في الحالة يجب على الإنسان أن يتولى مسؤولية الأوضاع، التي يعيش فيها، وأن يفهمها على أنها جزء من الاختيار الذاتي. فهذه الأوضاع تعتبر مثل المواد، التي تستخدمها حريتى لبناء المسكن الخاص. إنها لا تعتبر في المقام الأول محددات أو انحصارت؛ وإنما نقطة انطلاق؛ فرصة ومناسبة. فالإلقاء في العالم يعنى أن يرى الإنسان نفسه مثل عداء مستعد على نقطة بدء السباق، وأن يقبل مباراة الحياة. يقول سارتر: «لقد ألقى بى في العالم؛ ليس بمعنى أن استسلم، وأظل سلبيا في كون معادى مثل لوح من الخشب يطفو على سطح الماء؛ وإنما على النقيض من ذلك؛ بمعنى أنى أجد نفسى فجأة وحيدا وبلا عون أعمل في عالم أحمل المسؤولية الكاملة عنه..».

يقدم «الوجود والعدم» صورة لعالم، مطلوب فيه من الفرد، الذي كان قد بدا لنا في أول الأمر مثل موضوع مجهول في نظام الكون، أن يميز نفسه من خلال عمله، وأن يحمل ويشارك بالجزيئ الخاص به من المغزى في هذا الكون. فالمسؤولية عن ذلك يحملها كل فرد على حدة، ويجب على كل واحد أن يقوم بهذه المسؤولية بطريقته الخاصة.

ظهر كتاب «الوجود والعدم» عام ١٩٤٣م في باريس في وقت لم يكن قد تم فيه تحرير المدينة من الاحتلال الألماني بعد. لذلك لم يحدث الكتاب في البداية تقريبا أي صدى. لكن بعد الحرب العالمية الثانية أحدث الكتاب

دويا مثل قنبلة في الأوساط الفلسفية. فقد أصبح الكتاب عند البعض معادلا فلسفيا للمقاومة، وعملا تحرريا من العقائد الشمولية في النصف الأول من القرن العشرين، التي تم تحويل الإنسان الفرد فيها إلى عامل بسيط لصالح التاريخ العالمي. كما كان الكتاب يمثل فضيحة عند آخرين. فقد هاجمت الكنيسة تغييب الله، كما انتقد الشيوعيون الفرنسيون، الذين كان لهم تأثير فائق حينئذ، غياب التضامن والدور الاجتماعي للإنسان؛ وهو اعتراض حاول سارتر إضعافه بكتابه الثاني الضخم «نقد العقل الجدلى». لكن رغم أنه اشتبك في السنوات التالية في غزل حار مع المذهب الماركسي، وأراد أن يثبت نفسه كفيلسوف مجتمع، ظل إنجاز حياته الفلسفي مرتبطا قبل كل شيء بمرحلته المبكرة ذات الاتجاه الوجودي.

لقد أثرت النظريات المطروحة في «الوجود والعدم» في مجمل الأدب والفن المعاصرين؛ ابتداءا من مسرح العبث لصمويل بيكيت أو ايجون يونيسكو حتى فن النحت عند ألبيرتو جياكومتى. كما خدمت هذه النظريات أيضا سيمون دى بوفوار كمصدر إلهام لكتابها الضخم «الجنس الآخر»؛ وهو سجل للإتجاه النسوى الحديث، أعطى بتحليل دور المرأة لتعبير «الآخر» مفهوما جديدا.

لقد أبرز كتاب «الوجود والعدم» الدور الفريد للإنسان في العالم، وأبان أن حديثنا عن كرامة ومسؤولية أو عن إبداع الإنسان لا ترجى منه فائدة إلا عندما نرى خلف كل ذلك الإنسان الفرد، الذي يستطيع أن يشكل حياته الخاصة بحرية. فالفضل يرجع إلى سارتر في إعطاء هذه الحرية أساسا فلسفيا.

الطبعات :

JEAN-PAUL SARTRE: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Herausgegeben von Traugott König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbeck: Rowohlt 1993.

قسم صدق على التقدم

ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو:
جدلية التنوير (١٩٤٤ م)

ينتمي إلى قصص الإنسانية، التي لا تبلى، قصة الجنة المفقودة. فهي تروى في التراث اليهودي والمسيحي في الكتاب الأول من العهد القديم. في إله العهد القديم الحكم الصارم يطرد آدم وحواء من جنة عدن، لأنهما أكلا من شجرة المعرفة المحرمة. لقد وضعت هذه الخطيئة الأولى نهاية لبراءتهما. فالبشر ـ هكذا يمكن أن يقول الإنسان ـ قد انفصلوا عن براءة السلوك الموجه بالفطرة، وأدركوا أنهم صاروا أداة هائلة للعقل. ينفصل كل من الطبيعة والعقل عن بعضهما. لم تعد هناك الآن أي عودة إلى الوضع القديم. فالملائكة يحرسون بسيوفهم البراقة المتوهجة الجنة، التي أصبحت منذئذ محرمة على البشر.

لقد شغلت الخطيئة الأولى الفلاسفة أيضا حتى اليوم، وبالأخص أولئك الذين يتساءلون: ماذا كان مصير الإنسانية منذ ذلك الحين؟ كيف استفاد البشر بعقلهم؟ لقد أعطى كتاب «جدلية التنوير» لماكس هوركهايمر وتيودود أدورنو إجابة صاعقة حاسمة على ذلك هي: بدلا من التصالح من جديد مع الطبيعة خان العقل نفسه، وتحول إلى أداة لإخضاع وقهر الإنسان واغتصاب الطبيعة. إن الإنسان قد انبرى «لإخضاع الطبيعة» له

بالمفهوم السيء للكلمة. عقل، تنوير، تقدم؛ تلك، التي كان ينبغي أن تخدم سعادة الإنسانية، تحولت إلى أدوات شقائها. فكتاب «جدلية التنوير» يتضمن القسم الصادق على التقدم، الذي كانت نتائجه مدمرة. هذا ما يقوله الكتاب في بدايته: «إن الأرض المكتملة التنوير تتألق في ظل الوبال المبين». إن هوركهايمر وأدورنو يقدمان نظرية لقضية، كان قد عرضها رفيق دربهما الفلسفي ڤالتر بينيامين قبل وقت قصير عند مشاهدة اللوحة الفنية المسماة «الملاك الجديد» «أنجيلوس نوفوس» لباول كليى. ف«الملاك الجديد» لكليى يعتبر عند بينيامين «ملاك التاريخ»، الذي يتفقد توابع الخطيئة البشرية الأولى. «فهو» كما يقول بينيامين «قد ولى وجهه شطر التاريخ وإذ تبدو أمامنا سلسلة من الوقائع، يرى هناك كارثة وحيدة، تكدس بصورة متواصلة حطاما فوق حطام، وتقذف به أمام قدميه. إنه يرغب في التوقف وإيقاظ الموتى وجمع الحطام. لكن عاصفة هبت من الجنة، واشتبكت مع جناحيه، وكانت قوية لدرجة أن الملاك لم يعد يستطيع ضمهما إليه. هذه العاصفة تدفعه بلا توقف إلى المستقبل، الذي يدير له ظهره، بينما يرتفع الحطام أمامه إلى عنان السماء. إن ما نسميه تقدما هو هذه العاصفة. مثل «الملاك الجديد» ينظر كل من هوركهايمر وأدورنو إلى حقل الحطام، الذي خلفته عاصفة التقدم. اعتمادا على نقد الرأسمالية عند كارل ماركس يصفان الإنسان بأنه مخلوق مستغل ومستعبد، انحدر إلى سلعة يمكن بيعها وشراؤها. لذلك يرى كثيرون في «جدلية التنوير» الصورة الأروع للنقد الاجتماعي الماركسي، الذي أنتجه القرن العشرون. لكن هذه الماركسية تتضمن عددا موفورا من الإضافات غير الماركسية. بالتوافق التام مع بينيامين؛ لكن على النقيض من الإيمان بالتقدم لدى الآباء المؤسسين للماركسية ماركس وانجيلز ولينين يدافع الكتاب عن فلسفة تاريخ تشاؤمية تصاحبها نبرات دينية. إذ ليس من باب الصدفة أن يشير

كل من هوركهايمر وأدورنو دائما وبصورة متكررة إلى الموضوع القديم قدم الزمن للخطيئة الأولى وللجنة المفقودة. فالخطيئة الأولى الحقيقية، التي انطلقت منها القوة الهدامة للتقدم، قد بدأت عندهما قبل عثرة آدم وحواء. فذات الإله، الذي يمارس السلطة بمساعدة ملائكته ويحرم على الإنسان تصرفا محددا في الجنة، يعتبر عندهما ظاهرة لمدينة قائمة على الإخضاع ومعدة ضد الطبيعة. يقول المؤلفان: «الملاك بالسيف البراق، الذي طرد الناس من الجنة ودفع بهم إلى طريق التقدم، يعتبر هو نفسه رمز مثل هذا التقدم».

لم يتم أيضا جذب هذا التقدم المضلل في الاتجاه الصحيح من خلال مطلب التنوير بجعل الإنسان راشدا. على النقيض من ذلك. فقد نشأ من مبادئ التنوير وبرنامجه ـ هكذا نظرية الكتاب ـ نوع جديد من العبودية، وتحول التنوير إلى «خدعة تامة للجماهير». لم يفشل التنوير في ذلك بسبب مقاومة خصومه؛ وإنما بسبب الأهداف، التي بنى التنوير نفسه عليها. إن هذا هو ما يعنيه المؤلفان بدقة بـ «جدلية»؛ فهي حركة تنتج من ذاتها نفسها طاقات وتطورات، تتناقض تماما مع الاتجاه الأصلي لهذه الحركة. لقد نهض الإنسان؛ ليحرر نفسه من قيود قوى الطبيعة والتفسيرات الأسطورية للعالم. لكن كان الدود بادئ ذي بدء في داخل هذا المشروع، كما يرى كل من هوركهايمر وأدورنو. فقد أراد الإنسان الارتقاء إلى أن يكون سيد الأشياء؛ لكن صار هو نفسه فيما بعد شيئا متحكما فيه.

لذلك يعتبر كتاب «جدلية التنوير» أكثر من تحليل للمجتمع وأكثر من نقد اجتماعي. إنه نقد شامل للمدنية وللحضارة. لهذا السبب يؤكد ويركز كل من هوركهايمر وأدورنو على شيء مختلف عما ركز عليه ماركس. فحيث جعل هو الاستغلال الاقتصادى للإنسان محور اهتمامه، يهتم هذان بالمظاهر الحضارية للمجتمع بصورة خاصة.

لقد كان هوركهايمر وأدورنو على كل حال ملمان بشكل أعمق بعالم الحضارة والثقافة. فكلاهما ولد في بيئة الطبقة الوسطى الألمانية اليهودية الثرية. كان ينبغي على هوركهايمر، المولود عام ١٨٩٥م، أن يتولى أمر شركة أقطان والده في شتوتجارت ـ تسوفينها وزين. أما أدورنو، الأصغر منه بثماني سنوات، فقد شب ابنا لتاجر خمور في مدينة فرانكفورت، ولمغنية أوبرا سابقة في البلاط القيصري معروفة.

لقد درس كلاهما الفلسفة بجامعة فرانكفورت. أما «تيدي» أدورنو، كما سماه أصدقاؤه، فقد كان ذا موهبة مزدوجة. فهو رأى مستقبله في الموسيقي زمنا طويلا. لقد برز كعازف بيانو لامع وكملحن ومؤلف موسيقى موهوب للغاية. درس أدورنو ـ بعد حصوله على الدكتوراة في الفلسفة ـ البيانو والتأليف الموسيقى بعد ذلك في منتصف العشرينات في فيينا. المهم أنه صنع لنفسه في وقت مبكر للغاية اسما كناقد موسيقى. أما ولعه فكان لموسيقى أرنولد شونبيرج وألبان بيرج الطليعية.

لقد تأثر تفكير وكتابة أدورنو طوال حياته بالتجارب والرؤى، التي نالها من اشتغاله بالموسيقى الحديثة. فولعه بالموسيقى «التقدمية» الجديدة، التي تخلت عن الصور القديمة، قادته أيضا إلى الماركسية، على أنها، كما رأى ذلك كثير من المثقفين، الفلسفة «التقدمية» للحداثة. بعد تردد أحاسيسه بين الفلسفة والموسيقى قرر في نهاية العشرينات اختيار الفلسفة بصورة نهائية كوظيفة أساسية. بعد حصوله على الأستاذية عام ١٩٣١م قام بالتدريس في جامعة فرانكفورت إلى أن سحب منه النازيون بعد عامين التصريح بالتدريس.

لقد كان هوركهايمر في هذا الوقت رئيس معهد فرانكفورت الشهير للبحوث الاجتماعية، وهو معهد للبحوث أنشئ عام ١٩٢٤م، ويمول من مؤسسة وقفية خاصة؛ لكنه كان مرتبطا بجامعة فرانكفورت. كان

الزملاء والمعاونون في المعهد ذوي صبغة ماركسية في نظرتهم للعالم. لقد استهدفوا نظرية مجتمع رأسمالي وسطي، كانت على أحدث ما وصل إليه العلم، وتحتوى على النتائج الجديدة لمختلف أنواع العلوم مثل علم الاجتماع والفلسفة وعلم الاقتصاد وعلم النفس. فكان ينبغي من خلال الاتجاه متعدد النواحي للمعهد تجاوز الفصل بين أنواع العلوم، وأيضا تخطى النظرة آحادية الجانب للماركسية إلى السياقات والعلاقات الاقتصادية. وهكذا كان مثلا للتحليل النفسي عند سيجموند فرويد، الذي ينظر إليه الماركسيون التقليديون دائما شزرا، دور كبير في أعمال المعهد. كان الهدف وضع «نظرية نقدية» ينبغي أن تكون تحليلا، كما ينبغي أن تكون أيضا نقدا للمجتمع، وينبغي أن تكون بيانا نظريا، كما ينبغي أن تكون أيضا جزءا من النضال السياسي ضد الاستغلال والنهب الرأسمالي. لقد أنشأت النظرية لنفسها بـ «مجلة البحوث الاجتماعية» مجالها الخاص وجهاز النشر اللازم. بذلك تحول معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية إلى مهد مدرسة الماركسية الجديدة الفرانكفورتية.

لقد تم انتخاب هوركهايمر مديرا للمعهد في عام ١٩٣٠م، بعد وقت قصير من توليه منصب أستاذ كرسى الفلسفة الاجتماعية بجامعة فرانكفورت. فبينما كان أدورنو أقرب إلى الأديب البعيد عن الواقع، ظل هوركهايمر طيلة حياته «صانع» المعهد المسيطر، والمنظم فائق التأثير، الذي تجمعت لديه كل الخيوط حتى التي بين العاملين. فالتر بينيامين وإرنست بلوخ وهربرت ماركوزي ـ أسماء اشتهرت كلها فيما بعد ـ كانوا ينتمون إلى المعهد.

تم إغلاق معهد البحوث الاجتماعية بواسطة الحكام الجدد عام ١٩٣٣م. كان من الحكمة أن تم قبل ذلك نقل واستثمار رأسمال الهيئة الوقفية في الخارج؛ وبذلك أمكن استمرار العمل خارج ألمانيا. كانت الدولة الوحيدة،

التي قدمت للمعهد إمكانيات وفيرة للعمل، ووضعت تحت تصرفه أيضا ما يحتاجه من مقار، هي الولايات المتحدة الأمريكية قلعة الرأسمالية، التي كان ينقدها بشدة كل من هوركهايمر وأدورنو. انتقل المعهد عام ١٩٣٤م إلى مقره الجديد في حرم جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك. أما أدورنو فلم ينتقل إلى الولايات المتحدة إلا في عام ١٩٣٨م، بعد أن قضى فترة في جامعة أكسفورد، وعينه هوركهايمر بالمعهد رسميا في نفس العام. منذ ذلك الحين عمل الاثنان معا بصورة وثيقة.

لقد عانى هوركهايمر وأدورنو، المواطنان الأوربيان الواثقان من مكانتهما العلمية، صعوبات مع الدولة المضيفة. فعلى الرغم من حصولهما على تعاقدات بحثية؛ إلا أن هذه التعاقدات كانت مرتبطة بالمصالح التجارية بصورة أعمق مما عليه الحال في أوربا. كما أن الأمريكيين كانوا يفهمون البحث الاجتماعي على أنه بحث ميداني تطبيقي قبل كل شيء، وليس على أنه تأملات نظرية، وهو فهم استغربه كل من هوركهايمر وأدورنو، اللذان كانا يعتبران نفسيهما منظرين للمجتمع. لكن انبثقت على كل حال من العمل التطبيقي الاجتماعي أثناء المهجر الدراسة المسماة «الشخصية السلطوية، التي كان لها تأثير كبير في ألمانيا ما بعد الحرب مازال مستمرا.

في مقال منشور عام ١٩٣٧م بعنوان «النظرية التقليدية والنظرية النقدية» يوضح هوركهايمر ما ينبغي أن تكون عليه النظرية الاجتماعية في تصوره. فهو يرى الخاصية الحاسمة للنظرية النقدية في أنها لاتصف موضوعها أي المجتمع فقط؛ وإنما في أنها تفسر أيضا بناءه وتركيبه بمفهوم تحرير الإنسان من الاستغلال. إنه البناء والتركيب، الذي صنعه البشر، وبذلك يظل قابلا للتغيير. يقول هوركهايمر: «إن الاعتراف النقدي بالطبقات والمقولات المسيطرة على الحياة الاجتماعية، يشتمل في نفس الوقت على إدانتها». فالنظرية النقدية تعتبر إذن أكثر من تمرد إحصائي

من البيانات والمعلومات: إنها نقد اجتماعي. وهي ترى - على النقيض من الماركسية التقليدية - أن التحرر من الاستغلال لم يعد مرتبطا بنشاط طائفة أو طبقة اجتماعية محددة. فالنظرية النقدية - على العكس من كارل ماركس - لم تعد تؤمن إذن بالرسالة التاريخية للطبقة العاملة.

لم يكن لهذين الأوربيين أيضا أي صلة بميدان الإعلام أو التسلية الأمريكيين. بالأخص أدورنو بفهمه القاطع للفن لم يستطع أن يتآلف مطلقا مع السينما وموسيقى الجاز أو مسرح المنوعات. فقد رأى في كل ذلك ضوضاء تسبب الغباء للجماهير. لقد وصف عام ١٩٣٦م في مقاله «عن الجاز» هذه الموسيقى بأنها سلعة موسيقية تقليدية، تتبع تلقائتها الظاهرية المفتعلة في الحقيقة نماذج آلية. فمن خلال هذه التجارب والإدراكات صيغ مصطلح «مصانع الثقافة»، الذي سيلعب دورا كبيرا للغاية في «جدلية التنوير».

انتقل هوركهايمر عام ١٩٤٠م من نيويورك إلى كاليفورنيا. أما أدورنو فقد تبعه بعد ذلك بوقت قصير. كان الحاضر الذي ينظران إليه لا يعطى أي مبرر للتفاؤل. فقد كانت الحرب العالمية الثانية في ذروة اشتعالها، وألقت مخلفات الدمار في كل أوربا. كما كانت الحرية والديمقراطية وتقرير المصير السياسي في كل مكان في حالة الدفاع. أما النظم السياسية الشمولية للفاشية والستالينية فقد أضافوا إلى اضطهاد وقمع الإنسان ذروة جديدة.

أمام هذه الخلفية نشأ ابتداءا من عام ١٩٤١م في المهجر الكاليفورنى مخطوط «جدلية التنوير»، أحد الأعمال القليلة للغاية في تاريخ الفلسفة، الذي يستطيع اثنان من المفكرين ادعاء حق تأليفه بالتساوي. فبعض الأقسام أملاها المؤلفان معا سطرا سطرا، والبعض الآخر قام إما أدورنو أو هوركهايمر على حدة بكتابته. في عام ١٩٤٤م كان المخطوط في النهاية

قد اكتمل.

يشير العنوان الجانبي « شذرات فلسفية » إلى أن المؤلفان لا يدعيان تقديم مذهب فلسفي مفصل. لكن مصطلح « شذرات » ينطبق بالمفهوم الدقيق على القسم الأخير من الكتاب، الذي تم فيه تحت عنوان « تدوينات ومشروعات » تجميع قطع نثرية قصيرة في نواحي مختلفة من الفن والمجتمع والفلسفة. فيما عدا ذلك يحتوى الكتاب على خمس مقالات كبيرة، تحلل التطور السلبي للمدنية البشرية من منظور مختلف.

يتضمن كتاب « جدلية التنوير » منطلقات نظرية مختلفة. فمصطلحات كثيرة واللغة شديدة التعقيد غالبا مصدرهما تراث فلسفة هيجيل، الذي أثر أيضا في ماركس. كما أخذ الكتاب من ماركس نفيه النظرية القائلة بأن كل العلاقات في المجتمع الرأسمالي الحديث؛ سواءا التي بين البشر أو التي بين البشر والأشياء أيضا، قد انحطت إلى علاقات سلعية تجارية، تخضع لقانون قيمة المبادلة. ويتم استكمال التحليل الماركسي بمعلومات ومعارف من التحليل النفسي عند سيجموند فرويد. فقد حلل فرويد الأشكال والصور، التي تقوم فيها العقلانية البشرية بخدمة قمع الغرائز والتحكم في الغرائز ومراقبتها. كما اقتبس كل من هوركهايمر وأدورنو أيضا نظريات لعالم الاجتماع ماكس فيبر، الذي وصف تطور المجتمعات الغربية بأنه « تنظيم علمى » متزايد، وبأنه عملية « تحرير العالم من السحر »، التي تحل فيه نماذج التفسير المجرد محل الأشكال والصور الرمزية والأسطورية لتفسير العالم.

كان هوركهايمر قد تعرف بالإضافة إلى ذلك على فلسفة آرتور شوبنهاور مبكرا وتأثر بتشاؤميته وتشككه في دور العقل. ففي كتاب نشأ متوازيا مع « جدلية التنوير » ونشر عام ١٩٤٧م بعنوان انجليزى « Eclipse of Reason » « نقد العقل الذرائعي »، يتخذ هذا التشكك صورة متطرفة.

يقول هوركهايمر في هذا الكتاب: «لقد صار العقل في لحظة كماله لا معقولا وغبيا». تتضمن هذه الصياغة أيضا إحدى أهم نظريات «جدلية التنوير»؛ وهي أن استخدام هذا العقل «الغبى» قد ورط البشر في «سياق غرور». فالبشرية التي تبدو متنورة هي في الحقيقة غير متنورة؛ إذ أنها لا تعى دورها الاجتماعي الحقيقي.

ينبغي أن يواجه كتاب «جدلية التنوير» ذلك «كنقد إيديولوجي»؛ بمعنى محاولة كشف تفسيرات العقل، التي ترسبت أيضا في النظريات الفلسفية أو العلمية، من زاوية مهمتها الحقيقية. إن هناك المعنى الظاهر للنظريات، الذي ينتج من صياغاتها ومطالبها الخاصة. لكن يقابل ذلك غالبا وظيفتها ومهمتها الحقيقية «الإيديولوجية»، التي تستمد من دورها الاجتماعي الموضوعي، ومن أهميتها لتحرير الإنسان. على ذلك يتحول أيضا العلم البادى موضوعيا إلى «إيديولوجيا» أي «عقيدة»، وإلى أداة تسلط. فأهم نظرية؛ وهي أن ما يدعى «العقل التنويري» قد حمل في الحقيقة اغتراب وقهر الإنسان واضطهاده، تعتبر لذلك نظرية نقد إيديولوجي. كما يعتبر العقل التنويري عند هوركهايمر وأدورنو في الحقيقة «عقلا ذرائعيا»، وأداة لضمان وتأمين السيطرة والحكم. يخضع أيضا التعامل مع اللغة عند هوركهايمر وأدورنو للملاحظة النقدية الإيديولوجية. فعندما يواجه كتاب «جدلية التنوير» القارئ ببعض المشاكل اللغوية لا يعتبر هذا أمرا غير مقصود. إذ أن أدورنو وهوركهايمر يتشككون في اللغة السلسة الواضحة، المتهمة عندهما بكونها «سهلة» و«مستهلكة»؛ وبذلك تبقى في خدمة العقل الذرائعي. تتحول اللغة من خلال ذلك إلى أداة إيديولوجية للتواطؤ وإطفاء الأنوار. يقولان في مقدمة كتابهما: «يعتبر الوضوح الزائف تعبيرا آخر لا غير عن الأسطورة». لذلك تعبر لغة الكتاب الصعبة والاستعارية في قسم منها عن نوع من المقاومة ضد «تحويل اللغة إلى أداة» في يد السلطة.

لنفس هذه الأسباب يحتل الفن أيضا، وخصوصا الفن الطليعى الصعب، مكانة عالية للغاية عند كلا المؤلفين. فهو أيضا يتضمن قوة مقاومة بتمنعه على التفسيرات السهلة وعلى الاستيلاء عليه.

أنجزت المقالة الأولى المسماة «مصطلح التنوير» ما يميز الكتاب من إعادة تفسير وتعميق مصطلح «التنوير». فالتنوير كعصر وكمذهب يعنى عادة الحركة الفلسفية التي نشأت في غرب أوربا في أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر الميلاديين، والتي تطالب بتحرير ورشد الإنسان وبالإعراض عن ظلام الخرافات وبالاتجاه إلى نور العقل. كان توجه التنوير ضد الحكم الشمولي الدنيوي كما كان أيضا ضد التسلط الديني للكنيسة. فقد رأى فلاسفة مثل فولتير وليسينج أو كانْت ببساطة تامة أن العقل مازال وسيلة للتحرر.

على النقيض من ذلك يعتبر تنوير القرن الثامن عشر الميلادي عند أدورنو وهوركهايمر فقط جزءا من تطور قديم امتد قرونا عدة، أراد فيه الإنسان تحرير نفسه من الخضوع للطبيعة ومن الكهانة والسحر والقدر الذي لا مهرب منه، وفي سبيله لذلك ترك الأمر بخيره وشره. صحيح أنه حرر نفسه من سيطرة الطبيعة؛ لكنه حول أثناء ذلك الطبيعة وأخير نفسه إلى شيء تحت التصرف. كما أنه لم يتم الإبقاء على الفرق بين التنوير العقلي والأسطورة اللامعقولة. لقد كانت الأساطير القديمة تعتبر «تنويرا»؛ بمفهوم أنها قد قدمت هي أيضا «توضيحات» للطبيعة وللعالم، وحولتهما بذلك إلى موضوع لها. ومن ناحية ثانية يظل التنوير من خلال ذلك علم أساطير؛ من حيث أنه ينقل البشر إلى أشكال جديدة من الإكراه القدرى، بتحويله العقل إلى أداة جديدة للتسلط. يقول كتاب «جدلية التنوير»: «مثلما قد أنجزت الأساطير تنويرا؛ فإن التنوير يتورط هكذا في كل خطوة من خطواته بشكل أعمق في علم الأساطير».

مجمل العلوم الطبيعية الحديثة وأيضا جهود أدباء ومفكرى العصور القديمة تعتبر عند هوركهايمر وأدورنو جزءا من عملية، يمضى فيها فهم العالم دائما بـ «تسلط متوازن للمجرد» بشكل متزايد، وبضياع للنزعة الإنسانية. فكل شيء قد تم الرجوع به إلى ما يمكن حسابه. إن ما سماه ماكس فيبر «تحرير العالم من السحر» يفسر هنا عموما بشكل سلبى، ويسمى «التشيُّوء». فكل شيء يتحول إلى شيء في ظل سيادة عقل يعمل كل شيء لغرض. تتمثل ذروة هذا التطور في مجتمع السلع الرأسمالي الحديث، الذي لم يعد للعقلانية فيه إلا وظيفة إيجاد وسائل فعالة ما أمكن لغرض استغلال الإنتاج وتحقيق الأرباح. يتوافق مع ذلك علم، قد تحول ومازال إلى معرفة وقائع فقط.

إن وجود العقل على أنه عقلانية ذرائعية غرضية، وعلى أنه حساب تقديري؛ أي كوسيلة لأغراض مقررة سلفا، قد حوله في النهاية إلى خادم لـ «عالم مدار» وموجه ضد مجمل وجود الإنسان. تقول النتيجة الإيديولوجية النقدية لكلا المؤلفين: يعتبر جوهر العقل طبقا لتطوره التاريخي «تسلطا»؛ ولذلك يعتبر ما يسمى «التنوير» «شموليا».

تهدف كلتا المقالتيين «أود يسوس أو الأسطورة والتنوير» و«جولييت أو التنوير والأخلاق»، اللتان تسميان «بحثان استطلاعيان» للمقالة الأولى، إلى توضيح نظرية المؤلفين من خلال أمثلة من الأدب والفلسفة؛ وهي أن كلا من التنوير والأسطورة وأيضا العقل والطبيعة يتغلغل في الآخر دائما بطريقة تبادلية.

وعلى هذا فإن أسطورة «أوديسه» الإغريقية القديمة لهوميروس رغم أنها تحمل في موضوعها وقائع أسطورية؛ إلا أن المادة الأسطورية قد تمت معالجتها أدبيا بطريقة عقلانية. فقد صار البطل «أوديسوس» نفسه رمزا للإنسان، الذي انتصرت هويته في صدّ قوى الطبيعة. فمتاهات السفر

والمغامرات تعتبر في هذا التحليل إغراءات، يراد بها أن يقع أوديسوس في فتنة سحر الطبيعة. لكنه بمقاومته لها نمَّى وعيا ذاتيا؛ فقد بدأ يفهم نفسه على أنه ذات مستقلة تواجه الطبيعة. يحلل كل من هوركهايمر وأدورنو أوديسوس بالأدوات الاصطلاحية، التي أبرزها هيجيل في كتابه «علم وصف ظواهر العقل» قبل ذلك بمائة وثلاثين عاما؛ مثال ذلك كيف يتعلم العقل الإنساني فهم نفسه على مدى مسار التاريخ العقلي والثقافي والحضاري.

أما تنوير القرن الثامن عشر الميلادي، الذي كان هدفه تحقق العقل، فقد أنتج في شخص دو ساد مؤلفا يعظم ويعلى من شأن الشهوانية الطبيعية. يرى هوركهايمر وأدورنو في ذلك - كما رأى نيتشه قبلهما - رد فعل على القانون الأخلاقي المجرد، كما سنَّه عصر التنوير وخصوصا كانْت. فما يسمى «الأمر النوعى» عند كانْت وهو: «تصرف فقط طبقا للمبدأ، الذي تستطيع أن تريد له في نفس الوقت أن يصير قانونا عاما» لا يقول للإنسان ما ينبغي عليه فعله بالضبط؛ وإنما يقدم له مقياسا مجردا للحكم الأخلاقي. فعالم الشهوة والطبيعة قد وضع نفسه في هذه الفلسفة الأخلاقية تماما تحت سلطة المربي «العقل». والآن تتحرر الشهوانية عند دوساد من سوط العقل وتمسك هي نفسها بالكرباج؛ كما يرى هوركهايمر وأدورنو. والآن تنقلب الأوضاع. فالأخلاق لم تعد إلا عملا لخدمة الغرائز الطبيعية. إنها تتفكك وتذوب في الطبيعة.

تبدو أدوات العمل لعالم مخطط بصورة خاطئة على الأخص في مجال الإعلام والفن في العالم الحديث. إننا نتحدث اليوم بشكل بديهي تماما عن «الموسيقى أو صناعة الترفيه»، ونجد أنفسنا بذلك على طريق «جدلية التنوير». فعندما استخدم هوركهايمر وأدورنو في مقالتهما الرابعة «صناعة الثقافة - التنوير كخداع للجماهير» مصطلح «صناعة الثقافة» كان مازال جديدا وغير معتاد. إنه يعنى أن الفن والثقافة لم يعد لهما إلا دور الإعلان.

فهما يتكيفان مع ذوق الجمهور، ويتدهوران دائما إلى سلعة جاهزة مستهلكة. بذلك يتم التمهيد لمطلب ودور الفن. لقد انتشر هذا التطور خصوصا في وسائل الإعلام الحديثة كالأفلام والموسيقى الترفيهية، التي لا يميل اليها كل من هوركهايمر وأدورنو مطلقا. والنتيجة هي ذوق جماهيرى ذو مستوى منخفض «والحرمان من مخيلة مستهلك الثقافة وتلقائيته». بذلك يتحول الإنسان إلى مستقبل سلبى للإثارات، وعند هوركهايمر وأدورنو إلى صورة منعكسة لعجزه السياسي والاجتماعي.

يثير المؤلفان في آخر المقالات الكبيرة «عناصر معاداة السامية» موضوعا كان حديث الساعة الهام في عصر الفاشية. فهما يعتقدان مثل ماركس في مقاله «في قضية اليهود» المنشور عام ١٨٤٣م، أن معاداة السامية ظاهرة اجتماعية، يمكن أن تحل في النهاية فقط عندما يتم كسر وفض أوضاع الحكم والنفوذ في المجتمع: «لا يمكن أن تتحقق فكرة أن اليهودي إنسان إلا بتحرير الفكر من التسلط وبالقضاء على العنف».

يربط هوركهايمر وأدورنو في تحليلهما لأسباب معاداة السامية تفسيرا ماركسيا بتفسير نفسى تحليلى. فالكره المتجه إلى اليهود يعتبر كرها للنفس محًّولا. كما أن معاداة السامية تعتبر إسقاطا جماعيا، يوجه فيه مرتكبوا الجريمة - هم أنفسهم ضحايا عالم شمولى مدبر - كرههم المتجذر في الاحتياجات والرغبات المكبوتة الآن ضد موضوع خارجي وضد جماعة اجتماعية أخرى. ومثلما الوضع في كل مكان في هذا العالم المدبر المدار، يتم أيضا هنا خفض إدراك الواقع والرجوع به إلى أنماط ثابتة. هكذا تنشأ الصورة المشوهة «لليهودى»، الذي يجب أن يعتبر كبش فداء. ماضين في «سياق الغرور العقلي» الاجتماعي جعل أعداء السامية من أنفسهم أعوانا لهؤلاء الذين يضطهدونهم.

يعتبر «جدلية التنوير» كتابا شديد السواد مستسلما للحزن. فإذا كان

الماركسيون مازالوا يعتقدون مثل رائدهم المؤسس ماركس؛ أن التاريخ سوف يجلب بالضرورة مجتمعا بلا طبقات، فإن هذا الاعتقاد غائب تماما عند هوركهايمر وأدورنو. ومع كل ذلك يوجد مصطلح مضاد لسياق غرور العقل وتغريب العالم المدبر المدار هو «الحقيقة». تعتبر الحقيقة عند هوركهايمر وأدورنو شيئا مختلفا عنها عند كثير من الفلاسفة ذوي الاتجاه المنطقي التحليلى؛ فهي ليست بالدرجة الأولى خاصية جمل ونظريات؛ وإنما هي شكل يقر بالواقع. إنها الوضع الذي يتحقق فيه تنوير حقيقي ويتصالح فيه العقل مع الطبيعة.

إن بصيص الأمل في وضع الحقيقة موضع التنفيذ وتحققها، الذي يلوح أحيانا في الكتاب، له قدر من القرب من «علم اللاهوت السلبي»؛ الذي يقبل وجود إله؛ لكنه لا يريد أن يقول أي شيء عنه. فمثل إله العهد القديم ياهو، الذي لا يمكن وصفه أو رسم صورة مطابقة له، يظل حال الحقيقة في الكتاب إمكانية لا يمكن وصفها، والتي لا يمكن الاستدلال عليها إلا «بالسلب»؛ أي من خلال ما ليست هي وليس من خلال ما هي. وبهذا «الحشد الهائل» لما «لا يقبله العقل» من الأوضاع الاجتماعية ـ كما يقول ختام مقال معاداة السامية ـ «تتقدم الحقيقة سلبا دانية قريبة».

كما توجد في الكتاب بصورة مستمرة إشارات إلى أن الفن وسيط ممكن وإن لم يكن هو الوسيط المثالي للحقيقة. كان أدورنو نفسه كموسيقى وثيق الصلة بهذا المنظور. فقد استطاع الفن في رأيه أن ينجح فيما لم ينجح فيه الفكر الفلسفي المجرد: إعادة توحيد المفهوم والصورة، التي هي تجسيم لوحدة الإنسان والطبيعة؛ وهي بذلك منظور يوضح تجاوز سلطة العقل أحادية الجانب، وتجاوزاغتراب الإنسان.

عندما نشر كتاب «جدلية التنوير» عام ١٩٤٧م في أمستردام، كاد ألا يلتفت إليه أحد. فقد كان أتباع المذهب الماركسي أيضا أقرب إلى روح

الانطلاق منهم إلى روح النقد المتشائم. ها هو جورج لوكاتش المنافس بماركسيته الجديدة لمدرسة فرانكفورت يسخر من أدورنو هذا، الذي جلس على راحته «في فندق الهاوية».

لكن عندما اتجه جيل ٦٨ الناقد للمجتمع والثائر عليه إلى البحث عن نقد للرأسمالية كان موجها إلى الأوضاع في الغرب، واختلف عن النظريات الماركسية التقليدية المتحجرة، انتزع كتاب «جدلية التنوير» بعثا جديدا له في مجال النشر. إن نقد العقلانية الذرايعية ذات السياقات الاجتماعية، وقبل كل شيء تحليل صناعة الثقافة، قد آثار الآن اهتمام الماركسيين ذوي البصيرة النقدية. فالقسم الصادق على التقدم قد تحول آنئذ ويالسخرية إلى دافع لتفكير جديد تقدمي. لقد ارتقى كتاب «جدلية التنوير» بجانب كتاب هربرت ماركوزى «الإنسان الآحادى البعد» إلى كتاب فلسفي مقدس لجيل (الثورة الطلابية الشبابية) عام ٦٨. إنه ظل حتى اليوم أهم مؤلفات مدرسة فرانكفورت، وأحد أهم أعمال الماركسية الجديدة الغربية.

كان كل من هوركهايمر وأدورنو قد عادا في هذه الأثناء إلى فرانكفورت وأعادا إنشاء معهد البحوث الاجتماعية. لقد أعتُبرا رائدا النظرية النقدية بلا منازع. أما كتاب أدورنو «فلسفة الموسيقى الجديدة» (١٩٤٩م)، والذي سماه هو نفسه «بحث ميداني مفصل» لكتاب «جدلية التنوير»، فقد أكد فوق ذلك سمعة وشهرة مؤلفه على أنه واحد من أهم فلاسفة الموسيقى في عصره. كما أنجبت مدرسة فرانكفورت في شخص يورجين هابرماس؛ مساعد أدورنو من وقت لآخر، الفيلسوف الألماني فائق التأثير في النصف الثاني من القرن العشرين، الذي واصل مشروع النظرية الاجتماعية النقدية.

لكن كتاب «جدلية التنوير» يتخطى إطار الماركسية بمسافة بعيدة، كما أنه أيضا لم يفقد شيئا من حداثته في القرن الواحد والعشرين. لقد استحسن المدافعون عما بعد الحداثة مثل ميشال فوكو وجاك دريدا،

وأيضا أحد العقلانيين السابقين باول فايارآبيند نقد هوركهايمر وأدودرنو للدور الهدام للعقل. كما أن أنصار حركات المحافظة على البيئة ومعارضى العولمة يشيرون إلى الثمن الذي دفعناه لأن نعرف كل هذا، ونستطيع تصميم كل ذلك، ونملك أكثر من اللازم.

الطبعات:

MAX HORKHEIMER/ THEODOR W. ADORNO: Dialektik der Aufkläung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/ Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1988.

إرشاد إلى قراءة العالم

هانز ـ جيورج جادامر: الحقيقة والمنهج (١٩٦٠م)

كان العالم موسوما عند الناس في العصور الوسطى بأنه مخطوط الله، كما كان العلماء يتحدثون عن «كتاب الطبيعة» إعتمادا على الكتاب المقدس. وكانت القدرة على القراءة فيه تعني تعلم فهم الخلق الإلهي، وبذلك تعلم فهم الله ذاته. لقد اعتقد الباحثون في الطبيعة في العصر الحديث؛ أنهم قد فهموا هذا الكتاب وحلوا ألغازه. فقد ادعى جاليليو جاليلاى، أحد أشهر من يمثلونهم، أن كتاب الطبيعة قد كتب بلغة الرياضيات. وبدا أن النجاح قد أعطاه الحق في ذلك. فصورة العالم الطبيعية العلمية الرياضية الحديثة قد جعلت للإنسان وهيأت له دورا مسيطرا على الطبيعة، وبدا أنه قد فهم العالم بصورة عجيبة.

لكن ادعاء العلوم التجريبية بأنها تقدم طريقة ونوع القراءة الحقة والنهائية للعالم، كان أيضا يتم التشكك فيه دائما. خصوصا علماء اللاهوت وفقه اللغة أشاروا إلى وجود حقيقة في المأثور اللغوي وفي النصوص الثقافية، يظل خافيا على معالجة العلوم الطبيعية الفنية (التكنيكية). فهم تلاقوا على تراث هيرميس إله العصر الإغريقي وتراث تسويْس ساعى ومترجم أبيه. فهيرميس هو الذي يوضح ويشرح للبشر إراة الآلهة. ويمكن القول بأنه هو

إله الشرح والتحليل. وعلى هذا الأساس يعتبر أيضا الأب الأول للتأويل؛ ذلك الفرع العلمي، الذي يبحث طبقا للعرف السائد في فهم وتفسير وتطبيق النصوص.

يعتبر هانز ـ جيورج جادامر فيلسوف القرن العشرين الذي أعطى للتأويل قدسية فلسفية جديدة. فهو أيضا قد آمن بأن هناك نوع لفهم العالم يصل إلى أعمق من توضيح العلوم الطبيعية. لقد وسع وعمق جادامر بكتابه الهام « الحقيقة والمنهج » استحقاقات التأويل، وجعله فرعا أساسا للفلسفة. كما يتضمن « الحقيقة والمنهج » مشروع نوع جديد لنظرية معرفة؛ موضوعها ـ كما يسطر الكتاب ـ « معرفة حقيقة، تتجاوز مجال مراقبة علم مناهج البحث ».

تقوم تجربة معرفة الحقيقة هذه عند جادامر على اللغة؛ لأن كل فهم للواقع يعتبر عنده فهما متوفرا من خلال اللغة. ففي الفهم يتكشف للإنسان ـعلى حد تعبير جادامر ـ « مجمل خبرته بالعالم »، التي يحتل مكان الصدارة فيها التواصل مع التراث، وتبادل الأحكام والتجارب مع الآخرين. إنه يواجه توضيح العلوم الطبيعية للعالم بنموذج، يتحسس العالم على مثال عمل إبداعى أدبى كنص مأثور. وعلى هذا يصير كتاب « الحقيقة والمنهج » إرشادا جديدا لقراءة العالم، لكنه أيضا تنوير لنوع كيفية استطاعة طرق القراءة المختلفة للعالم التفاهم مع بعضها.

بتحفظه تجاه العلوم الطبيعية، وميله إلى الفن والفلسفة ورط الشاب جادامر نفسه مبكرا في أزمة مع والده؛ أستاذ الكيمياء، الذي نظر إلى العلوم الإنسانية والثقافية دائما بارتياب كبير، وسماها احتقارا لها « علوم الثرثرة والحذلقة ». ومع ذلك فقد استفاد الفيلسوف البازغ من المميزات التعليمية، التي أتاحتها له نشأته في أسرة أكاديمية من الطبقة المتوسطة. ففي عام ١٩٠٢م، بعد عامين من ميلاد جادامر في ماربورج، انتقلت الأسرة

إلى مدينة بريسلاو في منطقة شليزيان؛ حيث تقلد الأب لأول مرة هناك منصب أستاذ كرسي. لقد قضى جادامر هناك المرحلة المدرسية، والسنة الدراسية الأولى في الجامعة. وعندما تمكن أبوه عام ١٩١٩م من العودة إلى ماربورج تبع الإبن والديه.

كانت دراسته علوما إنسانية خالصة؛ لكنها كانت متسعة المجال. فعلم اللغة وعلم الأدب والفنون احتلوا على الأقل نفس المساحة الكبيرة التي احتلتها الفلسفة. لقد صاغ تعامله مع الفن والأدب فهمه لثقافته ولنفسه. لذلك يعتبر جادامر ذواق الأدب العظيم بين فلاسفة القرن العشرين المهمين، الذي كان يستطيع حتى في عمره المتقدم أن يستشهد بالشعر ارتجالا، وظل دائما مقتنعا بأن الحقائق الكبرى عن العالم تكمن في الأعمال الأدبية والفنية.

لقد ظلت البيئة الأكاديمية موطنه الاجتماعي. كان جادامر طيلة حياته رجل الجامعة وعالما كلاسيكيا من وسط أوربا على الطراز القديم. فعالم المدن الألمانية ذات الجامعة، الذي تجنب السياسة، وحافظ على تدرج رتبه الخاصة، ونظر إلى الثقافة والأدب والفن على أنهم قيمة في حد ذاتهم، صار محور حياته.

كان من حسن حظ جادامر أن دراسته بدأت في مكان ذي شأن بالنسبة للفلسفة، وفي لحظة فاصلة بالنسبة لها أيضا. فقد كانت ماربورج في بداية القرن العشرين بجانب كامبريدج وباريس وفيينا إحدى أهم الورش الفكرية لفلسفة الحداثة، وكانت مكانا جذب الطلاب إليه من كل مكان. وعلى هذا أتى قبل الحرب العالمية الأولى بوريس باسترناك وأورتيجا جاسيت إلى ماربورج لدراسة الفلسفة، كما أتت إليها بعد الحرب بعدة سنوات الشابة هَناَّ آرينت لنفس الهدف.

حاولت مدرسة الكانْتية الجديدة الماربورجية بممثليها الرئيسيين

هيرمان كوهين وباول ناتورب أن تعيد إلحاق الفلسفة بالعلوم التطبيقية التي تتطور بسرعة فائقة. لقد تعرف جادامر أيضا في البداية على الفلسفة من خلال المنظور الكانْتى الحديث، أولا عن طريق ريشارد هونيجزفالد؛ أول أستاذ فلسفة له في بريسلاو، ثم بعد ذلك عن طريق باول ناتورب، الذي كان وقتها قد تخطى عامه الستين بكثير، ونال على يديه درجة الدكتوراة.

لقد حاول الكانْتيون الجدد استنادا إلى كانْت إبراز تلك المفاهيم الأساس المركبة في الوعي الإنساني، والتي لا نستطيع إلا بمساعدتها معرفة العالم على أنه وحدة. هذا السؤال الاستشرافى الفلسفي عن الشروط المعرفية، التي لا تتاح لنا خبراتنا بالدنيا إلا بهما، ظل أيضا عند جادامر شيئا حاسما. لكنه ابتعد دائما أكثر فأكثر عن تصور أن تلك الشروط يمكن وجودها في الوعي الخالص المستقل عن الأشياء. فقد اتجه جادامر إلى البحث عن فلسفة تكون أكثر احتواءا للعالم وللأشياء، والتي تعالج وتخوض من ثَمَّ في الملموس وفي وفرة التجربة الحياتية.

لقد تم تشجيع هذا البحث بصورة حاسمة من اثنين من نقاد الكانْتية الجديدة المشهورين، اللذين يقومان أيضا بالتدريس في ماربورج. أولهما كان نيكولاى هارتمان، الذي كان قد حصل على إجازة التدريس بالجامعة (الأستاذية) على يدى باول ناتورب، والذي اتخذ من جادامر أحد أحب تلاميذه عنده. لم يكن العالم عند هارتمان تصميما معرفيا للإنسان. فهو كمنظر معرفي واقعي تمسك بأنه يوجد عالم خارجي مستقل عن فاعل المعرفة.

لكن لخيبة أمل هارتمان اتجه الشاب جادامر عما قريب، مثل كثير من الطلاب الآخرين في ماربورج، إلى النجم الجديد الشاب للمشهد الفلسفي الألماني مارتن هايد يجر. كان هايد يجر؛ الأكبر من جادامر بأحد عشر عاما لا غير، تلميذا لإيدموند هوسرل مؤسس علم وصف الظواهر. فشعاره «إلى

الأشياء نفسها » فسَّره وحلله هايديجر بطريقة صعبة المراس للغاية، صمم فيها برنامج مبادئ لـ « تأويل الوجود »، يحتل مكان الصدارة فيه الإنسان ومحاولته إعطاء حياته معنى من خلال مشروع وجود.

اتصل جادامر بفكر هايديجر عام ١٩٢٢م، عندما أرسل هايديجر من فرايبورج إلى ماربورج بحثا عن شروح أرسطو؛ ليدعم به تقدمه لشغل وظيفة أستاذ منتدب. كان قد قدم لهذا البحث بمدخل عنوانه « تبليغات الموقف التأويلي ». في هذا الفهم الجديد للتأويل لم يعد الموضوع هو فهم النصوص كما في التأويل التقليدي؛ وإنما هو فهم الإنسان لنفسه. فالوضع الموجود فيه الإنسان تجاه العالم ينبغي جعله « شفافا ». كما أن « موقف الشروح »، الذي يتحدث عنه هايديجر هنا، يتجه الآن إلى « تفسير الحياة ». فـ« الفهم » أصبح بمثابة طريقة العيش، الذي يتأسس على مشروع واع ومفهوم للحياة. لذا يعتبر تأويل هايديجر أساس فلسفته الوجودية.

لقد عاش مصطلح « التأويل » تغيرا جذريا في معناه. فقد كان الذين مارسوه قبل غيرهم أصلا هم فقهاء القانون وعلماء اللاهوت، الذين مارسوا التأويل كأسلوب؛ استطاعوا بمساعدته تطبيق الأوامر الدينية أو النصوص القانونية على حالات واقعية. ثم جعل عالم اللاهوت فريدريش شلايار ماخر التأويل في بداية القرن التاسع عشر يتجاوز كل تخصص؛ ليصبح نظرية عامة لتفسير النصوص الكلاسيكية.

لقد كان ممثلو المدرسة التأْريخية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر هم الذين رأوا في التأويل أداة، يبرزوا بها خاصية العلوم الإنسانية في مقابل العلوم الطبيعية. فالعلوم الإنسانية لا علاقة لها في رأيهم بالحتميات العامة؛ وإنما بالأحداث، التي يجب أن يتم « الشعور بها » في تفردها التاريخي. وعلى ذلك عارض واحد من أهم ممثلي المدرسة التأريخية؛ هو فيلهيم ديلتاى في كتابه الشهير « مدخل للعلوم الإنسانية » المنشور عام

١٨٨٣م «توضيح» العلوم الطبيعية بمنهج العلوم الإنسانية في «الفهم».
هذا «الفهم» له عند ديلتاي بناء مميز، استقر له مصطلح «حلْقة التأويل»: يتحتم على الإنسان أن يستدل من الفهم الأولي للمعارف المفردة منذ البداية على كلّ الشيء المراد فهمه. ومن جانب آخر فإن هذه المعارف المفردة يمكن ترتيبها بصورة سليمة؛ فقط عندما يكون لدى الإنسان فهم محقق للكل.

لقد حول هايديجر تصور ديلتاي لـ «الفهم» إلى عملية، يظل فيها الإنسان الفرد في حالة جدل وحوار مع العالم. لكنه يكون قد أخذ بذلك أيضا شيئا هاما من ديلتاي؛ وهو معرفة أن الفهم يجب أن يجيء دائما من وعي بوضع تاريخي محدد. أما بخصوص جادامر فقد كانت هذه المعرفة هي التي أخرجته نهائيا من قيود فلسفة الوعي الكانْتية الجديدة.

عندما تلقى جادامر من ناتورب نسخة من بحث هايديجر كان هذا بالنسبة له ـ كما كتب بعد ذلك ـ «يمثل الإصابة بصعق كهربائي». فقد اتجه فورا إلى فرايبورج؛ ليستمع إلى محاضرات هايديجر. وعندما استدعى هايديجر لتولي كرسي الأستاذية عام ١٩٢٣م في جامعة ماربورج، عاد جادامر مرة أخرى معه إلى هناك.

رغم أن جادامر ظل تلميذ هايديجر إلا أنه كان من بين تلاميذه الأقرب إلى الانطواء. صحيح أنه شهد بصورة مباشرة، كيف عرض هايديجر «تأويله للوجود» في كتابه الهام «الكون والزمن»، إلا أن هايديجر لم يتوقع في البداية الكثير من الشاب ذي التصرفات الأقرب إلى المحافظة والثقافة التقليدية ضيقة الأفق. لذلك لم يختر جادامر هايديجر للإشراف على رسالته للدكتوراه؛ وإنما ناتورب، حتى أنه قرر بعد حصوله عليها أن يتبعها بدراسة اللغات القديمة. لقد جعله حكم هايديجر المتحفظ على شخصه يتشكك فيما إذا كان ينبغي عليه أن يتخذ من الفلسفة وظيفة له أم لا.

لكن عندما عاد هايديجر مرة أخرى عام ١٩٢٨م إلى فرايبورج، تغير موقفه من جادامر إلى الأفضل. فقد قدم له آنئذ عرضا بأن يواصل مسيرته العلمية تحت إشرافه. وفي عام ١٩٢٩م حصل جادامر على إجازة التدريس في الجامعة (الأستاذية) تحت إشراف هايديجر، الذي صار وقتها مشهورا، برسالة (أطروحة) عن أفلاطون.

لقد ظل كل من ديلتاى وهايديجر عند جادامر المعلمين ذوي الشأن والنفوذ. لكن استغرق الأمر وقتا طويلا حتى تقدم بتأسيسه الجديد الخاص للتأويل. ففي البداية كان مشغولا بوظيفته الجامعية، التي صادفت بدايتها أوائل عصر الحكم النازى. لم يكن جادامر نازيا نشيطا على الإطلاق مثل أستاذه هايد يجر؛ لكنه تفادى أيضا أي أزمة مع الدكتاتورية. فعندما نشرت مجموعة من الأساتذه الألمان في العاشر من تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٩٣٣م شهادة اعتراف بأدولف هتلر موجهة إلى الخارج، وجد اسمه أيضا بين أسماء الموقعين عليها. في عام ١٩٣٧م تبوأ منصب أستاذ كرسى لأول مرة في جامعة لايبزيج، الذي ظل يتولاه حتى عام ١٩٤٧. بعد ذلك عمل أستاذا في جامعة جوته في فرانكفورت، وأخيرا ابتداءا من عام ١٩٤٩م حتى سن المعاش في جامعة هايديلبيرج.

لقد تكون فكر جادامر الخاص بعيدا عن العلانية ودون أن يشعر به أحد إلى حد بعيد؛ لأنه باستثناء قليل من المقالات لم يكد ينشر شيئا. بعد نهاية الحرب العالمية الثانية دوام الإلحاح عليه أصدقاؤه وتلاميذه في النهاية بأن ينشر نظرياته الخاصة في صورة كتاب. كان جادمرا يفضل تكوين أفكاره وتعميقها من خلال الحديث المشترك؛ فالتعبير بالكتابة كان يجهده للغاية. كما كان من قناعاته الفلسفية الأساسية؛ أن المعرفة الفلسفية تنشا قبل كل شيء في تبادل الحوار.

مدفوعا بمقالة لعالم اللاهوت رودولف بولتمان، منشورة عام ١٩٥٠م،

بدأ جادامر منذ حوالى عام ١٩٥١م في العمل في «نظرية التأويل» الخاصة به. إن ما يهمه هو «فهم» ـ مستندا إلى ديلتاى وهايديجر ـ يراعي الطبع الأولى التاريخي للإنسان، ويقود إلى مفهوم للحقيقة، يعنى أكثر من التوافق المجرد لوضع مزعوم مع واقع. كان جادامر يقصد مفهوما للحقيقة؛ ذا سمات غيبية (ما وراء طبيعية) وإلى حدٍّ ماً لاهوتية، ويهدف إلى أبعاد عميقة للواقع. بذلك تحرك التأويل في اتجاه علم الوجود؛ وهو تعاليم المبادئ الأساسية للكون. لقد نال التأويل خاصية «عالمية»؛ فاستعماله امتد من تجربة النص إلى تجربة العالم.

لم يعد الجسر الموصل إلى تجربة العالم هذه هو الطبيعة؛ وإنما التراث الثقافي. يعتمد جادامر ـ كما كتب في خطاب له إلى بولتمان ـ على «خبرة الفلسفة الكلاسيكية والفن والتراث الإغريقي الروماني»؛ ومن ثم على عالم خبرة العلوم الإنسانية. فالفهم الجمالى والعلمي الإنساني يتحول عند جادامر إلى مثل أعلى للفهم مطلقا.

أعد جادامر نظريته في عدد من المحاضرات مثل «الحقيقة في العلوم الإنسانية» عام ١٩٥٣م و«ما هي الحقيقة؟» عام ١٩٥٥م، وكون فيها الرأي الأساس؛ وهو أن فهم الحقيقة يعتبر عملية يمكن مقارنتها بعملية التفاهم في حديث مشترك.

لقد كلفه العمل في كتابه الهام ما يقارب عقدا من الزمان. فقط في الفصل الدراسى الشتوى ١٩٥٨/٥٩م، الذي حصل فيه على أجازة من الجامعة، استطاع إنهاء المخطوط. لم يقبل العنوان المحدد سلفا «أصول التأويل الفلسفي» من الناشر إلا على أنه عنوان جانبى للكتاب؛ لأن مصطلح «التأويل» بدا قليل الجاذبية للشراء بدرجة كبيرة للغاية. في مقابل ذلك كان للعنوان المقترح «الحقيقة والمنهج» ميزتان. فهو ذكَّر قصدا بكتاب السيرة الذاتية لجوته «الشعر والحقيقة»، كما أنه لخص مطلب الكتاب

بطريقة مفهومة جذابة. لقد كان الموضوع هو حقيقة تصير مرئية في عملية الفهم، والتي هي غير ميسرة لمنهج العلوم الطبيعية.

يعتبر هذا الفهم عند جادامر عملا أساسا وخاصا بالإنسان منذ البداية، والذي يوجد فعلا قبل كل محاولة للتفسير العلمي للعالم. فجادامر يربط بتأويله ـ مثل هايديجر ـ إذن مطلبا عالميا يتجاوز هدف شرح النصوص. ينبغي بذلك على هذا التأويل أن يؤسس نوعا جديدا من علم الوجود ونظرية المعرفة؛ ومن ثَمَّ يضع مقولات مبدئية عن العالم والواقع. إلا أن جادامر ـ بعكس هايديجر ـ لم يجعل مركز تحليلاته مشروع الحياة؛ وإنما «إلمام الإنسان بالدنيا» المهيأ من خلال اللغة. لقد احتل مركز الثقل النظرى المعرفي في المسألة مكان مركز الثقل الباحث عن أصل الإنسان. فسؤال الكانْتية الجديدة عن المفاهيم الأساس «الخالصة»، التي تكفل إلمامنا بالحياة وخبرتنا بالعالم، سيحل محله عند جادامر السؤال التأويلي عن «الفهم»؛ أي عن العلاقة الأساس، التي يقف فيها الإنسان في مواجهة عالم مصاغ لغويا.

تحاول أقسام الكتاب الكبيرة الثلاثة إيضاح مصطلح «الفهم» خطوة خطوة بطريقة مبدئية متزايدة. يبدأ جادامر بفهم الفن كإمكانية بديلة للتوضيح العلمي العقلي. أما عناصر مصطلح الفهم المستخلص هنا فيتم مدها لتشمل العلوم الإنسانية كلها؛ ليتم في الجزء الثالث إنجاز «التحول الكوني للتأويل» عند جادامر، ومن ثَمَّ جعل الفهم خبرة جوهرية إنسانية بالعالم بصورة مطلقة.

أنجزجادامر بالجزءين الأولين تاريخ التأويل، الذي تطور من نظرية لشرح النصوص إلى نظرية منهجية للعلوم الإنسانية. وفي الجزء الثالث أضاف إليها فهمه الجديد الخاص؛ وهو التأويل كعلم لمعرفة العالم.

إن مقصد جادامر منذ البداية هو وصف المثل الأعلى المعرفي للفهم

والإدراك العقلي المجرد للعالم، وأيضا المثل الأعلى المعرفي للعلوم الطبيعية كشكل ناقص للمعرفة، ومعارضته بإمكانية بديلة. فالإيمان بما يسمى المعرفة «الموضوعية»، التي تم انجازها من خلال أن إنسان العالم - في ظل إبعاد كل العوامل الذاتية - قد عالجها بالأداة الصحيحة؛ أي بالمنهج العلمي السليم، واستخرج بهذه الأداة الحقيقة الموضوعية، يراه جادامر سذاجة. إذ أنه لا توجد في رأيه معرفة موضوعية خالصة تستطيع الذات العارفة عدم التدخل فيها.

لذلك يريد إعلاء شأن صور بديلة للمعرفة مرة أخرى، يتم فيها نوع آخر من العلاقة بين الذات المعرفية والموضوع المعرفي. نقطة الإلتقاء التاريخي لذلك في رأيه تتمثل في المذهب الإنساني منذ عصر إحياء الآداب القديمة الإغريقية والرومانية. فقد تكوَّن هنا مثل أعلى للنهضة والتعليم، تحتل مكان الصدارة فيه قدرة التميز الحسي الحدسي؛ وهي قدرة تمييز تخص «القلب» أكثر من «العقل». من الممكن أن يكون الأمر هنا هو قدرة تمييز عملية مثل «العقل الجماعي»، الذي يصف ويعبر عن الفضائل الاجتماعية، التي تجعل الإنسان صالحا للتوضيح السليم للمواقف الاجتماعية الواقعية وللسلوك قياسا عليها. ومن الممكن أيضا أن يكون الأمر هنا هو القدرة على الإدراك الجمالى، الذي نجد به مدخلا لعمل فنى. لكن الموضوع في الحالتين هو شكل لـ «إيقاع»، لا يتم اكتسابه عن طريق نظرية؛ وإنما من خلال تعامل تطبيقي وتواصل عملى وتربية شخصية. لقد تضمن المصطلح الألماني (Geschmack) «ذوق» كلا وجهى قدرة التميز هذه: الوجه الاجتماعي والوجه الجمالى.

المهم أن التعامل والتواصل مع الفن يعتبر عند جادامر هو المكان، الذي يظهر فيه هذا «الذوق». بذلك ينقلب على اتجاه ملموس في فلسفة الفن لجعل المعرفة الجمالية صورة معرفية خاصة وفصلها عن الصور المعرفية

الأخرى. فالمعرفة الجمالية تعتبر عند جادامر معرفة بنفس مفهوم المعرفة المقدمة من خلال النظريات.

بالنظر إلى العصور القديمة الإغريقية والرومانية، التي كان الفن فيها حدثا اجتماعيا ولعبا مقدسا ذا صلة وثيقة بالدين، يؤكد جادامر أن الفن يعتبر شكلا لعرض الحقيقة، ولا يجوز أن يتم تخفيضه إلى «متعة فنية» أو إلى إدراك حسى جمالى شخصى. إن الفن عند جادامر هو شكل للمعرفة؛ وهي طبعا معرفة لا تكتمل أبدا، وفيها يتلاقى كل من الذات المعرفية والموضوع المعرفي دائما على نسق جديد. فالذات العارفة تصبح جزءا من عملية تتجاوب وتتكيف معها؛ لكن تنتقل إليها أيضا بتجاربها التاريخية الخاصة. هذه «المشاركة» في الفن تعتبر كما يقول جادامر «تلاقيا مع حدث متشابك غير معزول، كما تعتبر هي نفسها جزءا من الحدث». إن القرابة الوثيقة بين الفن واللعب، التي يؤكدها جادامر، تستطيع توضيح طبيعة هذه التجربة: فالإنسان يجد مدخلا إلى اللعب بانضمامه إلى اللاعبين؛ وبذلك يصبح هو نفسه جزءا من اللعب.

إن عملية تجربة ومعرفة الحقيقة غير المعزولة هذه كما تتم في الفن، لها عند جادامر طبيعة نموذجية، وتعتبر مثلا أعلى لنوع من الفهم، يقابلنا في كل مناحى العلوم الإنسانية. فنحن نتعامل هنا باستمرار مع نصوص لغوية، نشأت في موقف تاريخي معين؛ لكن لها في نفس الوقت أهمية كبرى أيضا لمن سيتعرف عليها بعد ذلك بزمن طويل في موقف تاريخي مغاير تماما.

يشكل «الوعي التاريخي» للفاهم و«تاريخية الفهم» ـ كما أكد عليهما ديلتاى ـ منطلق نقد جادامر لعصر التنوير. كان ما يهم تنوير القرن الثامن عشر الميلادي تشجيع المعرفة العقلية الخالية من الأحكام المسبقة (التحيز). لكن لايمكن الفهم عند جادامر مطلقا بدون أحكام مسبقة.

لذلك يؤكد على وظيفتها الإيجابية. فكل فهم تاريخي ينتج بالضرورة انطلاقا من أحكام مسبقة معينة. لو لم يكن لدينا فعلا مفهوم مؤقت عن شيء؛ ومن ثَمَّ «حكم ـ مسبق»، فإننا لن نستطيع أن نقترب من هذا الشيء مطلقا. لذلك لا تمثل الحلقة التأولية عند جادامر أي تقييد أيضا؛ وإنما هي مسوغ بناء ضروري ومنتج لعملية الفهم. فانطلاقا من موقف تاريخي معين نضع مسبقا مدلولا للشيء المراد فهمه. وبهذا فقط نحصل على إشارات فهم، تؤثر من جديد في تغيير «أحكامنا ـ المسبقة». بذلك يتحول الفهم إلى عملية لا نهائية لعرض الألفة والغربة وللوساطة بينهما.

يسمى جادامر عملية العرض والوساطة هذه دائما صورة تواصل؛ أي «حوارا» أو حديثا مشتركا بين الفاهم والنص. فالفهم نص، يجب على الإنسان أن يدرك، على أي سؤال يعتبر هذا النص إجابة. لكننا لا نعرف هذا في أول الأمر، لأننا نسأل انطلاقا من «أفق سؤال» محدد تاريخيا، بينما النص محدد من أفق سؤال آخر تماما. على النقيض من ديلتاى لا يؤمن جادامر بأن الفهم كتمثل وإدراك ممكن على أساس إعادة التاريخ. فنحن لا نستطيع إعادة أفق النص بدقة أبدا؛ لكننا نستطيع أن نظل نسأل، حتى يمكن أن يمتزج أفق النص مع أفقنا الخاص.

إن ما نعرفه عادة على أنه تحصيل أو شرح خلاق للنص، يسميه جادامر في عبارة مشهورة له «اندماج الآفاق بديهي في الفهم». نحن نتنازل في ذلك عن مطلب إرادة توضيح شيء بصورة كلية، ونخضع أنفسنا لإدراك أن اندماج الآفاق يعتبر عملية مفتوحة غير معزولة، سيتم إنجازها من كل فاهم من جديد وبطريقة جديدة. لقد توحدت في اندماج الآفاق هذا أيضا النواحي المنفصلة في التأويل التقليدي للفهم والتفسير والتطبيق. فاندماج الآفاق يعني إذن أن النص قد أصبح قريب المنال لى في أفق جديد، وصار بذلك ممكن التطبيق على وضعي.

لكن الفهم المنجز في اندماج الآفاق لا يعتبر مطلقا كما نشاء. فالنص لا يمكن عصرنته أو تحديثه وقصد موقفى به. ورغم أن جادامر يؤكد دائما أن النصوص يمكن تحصيلها وفهمها بأسلوب وطريقة جديدة دائما، إلا أنه يميل إلى إعطاء الموروث أهمية كبيرة. لذلك تظل عنده إمكانيات التعامل النقدي مع التراث محدودة. إنه يسمى عملية الفهم «دخولا في وقائع التراث»، ويريد بذلك توضيح أنه يجب على الفاهم أن يبذل قصارى جهده في فهم قدرات مدارك التراث. جادامر يطلب ببساطة احترام التراث ومهابته. ففيه يكمن في النهاية ما نريد أن نعرفه من جديد وبصورة دائمة على أنه «حقيقة».

يحاول جادامر على امتداد الكتاب أن يقنع القارئ بأن فهم النصوص يعتبر نموذجا مثاليا لفهم العالم. لذلك فالفهم كاندماج للآفاق لا يقتصر عند جادامر فقط على ما نسميه «نصا»؛ وإنما هو عنده «الطبيعة الخاصة الأصلية للحياة نفسها». فهدف جادامر، الذي هو تأسيس تأويل على أنه فرع علمى عالمي للفلسفة، يعتبر مرتبطا بمطلب إثبات أن «الفهم» هو أساس معرفة العالم. وهذا يمكن أن ينجح فقط عندما يظهر العالم تلك الخصائص الأساسية، التي يحتوى عليها النص أيضا.

هنا يطرح جادامر قضية تقترب بصورة غريبة من «الاتجاه اللغوي الفلسفي» للفلسفة التحليلية، التي فيما عدا ذلك تتباعد عنها نظريته كثيرا. ففي رأيه أيضا يرتبط العالم واللغة معا إلى أبعد حد. إن عالمنا مصاغ لغويا، ونحن نعرف العالم فقط عبر اللغة. يقول جادامر: «إنه قلب اللغة، الذي ينطلق منه مجمل إلمامنا وتجربتنا للعالم وبالأخص تجربتنا التأويلية». ولأن العالم يمكن معرفته عبر اللغة فقط، يجب أن يتم التعامل معه كنص، وأن يكون متاحا لنفس عملية الفهم مثل التراث. ولأن اندماج الآفاق عند جادامر هو محور فهم النصوص، ويعتبر عنده الإنجاز الخاص

للغة، يصبح هو أيضا محور الإلمام بالعالم وبمعرفته.

أما نظرية جادامر في أن كل لغة تقدم رؤية معينة للعالم، قال بها أيضا لودفيج فيتجينشتاين، أحد الآباء المؤسسين لتقاليد التحليل اللغوي، في كتابه «بحوث فلسفية» عام ١٩٥١م. ففيتجينشتاين يؤمن بأن كل نظام لغوي وكل «تشكيل لغوي» يحدد «طريقة حياة». أما جادامر فيتحدث عن أن كل لغة «تظلل» العالم بطريقة معينة.

لكن على النقيض من كثير من المحللين اللغويين لا تعتبر اللغة عند جادامر نظام رسم ورموز اصطناعي محدد. إنها الوسط، الذي يستطيع الإنسان بقدراته المعرفية المحدودة التواصل فيه مع الحقيقة. جادامر لا يعرّف هذه «الحقيقة» بوضوح في أي موضع من كتابه. إن لها طبيعة «حدث» يشارك فيه الإنسان ويشمله. يتراسل ويتواصل «حدث الحقيقة» عند جادامر مع «حدث التراث». لاستكمال صورة السائل، الذي يتجه إلى التراث، يستخدم جادامر هنا غالبا صورة السماع؛ لتوضيح الوضع، الذي يجب على الإنسان أن يتخذه تجاه اللغة وتجاه «حدث الحقيقة». فلسنا نحن الذين نستخدم اللغة كأداة تفاهم بسيطة؛ وإنما اللغة هي التي «تبادرنا بالكلام»، وهي التي يجب علينا أن نستمع إليها. إنه الفن، الذي قد قدمه جادامر منذ بداية الكتاب كوصف للحقيقة، يعطى المثل الأعلى لمعرفة الحقيقة عن طريق اللغة.

لكن ليس من باب الصدفة هنا أن تتضح أيضا سمات أصول لاهوتية للتأويل. فـ «حدث الحقيقة»، الذي يتحدث عنه جادامر، له جذوره في «حدث الخلاص» وفي معرفة الله، التي صارت ميسرة للمستمع للحديث الديني. ففي كتاب جادامر «الحقيقة والمنهج» يحس القارئ بنفسه كما لو انتقل إلى كنيسة أعيد تشكيلها؛ لتتحول إلى صالة لحفلة موسيقية، والتي يعرف الإنسان عنها أنها لم تعد تخدم غايات دينية، إلا أن تشكيلها

المعمارى يذكر في كل ناحية منها بمهمتها الدينية أصلا. فالله، الذي لم يعرف بعمق قبل ذلك، مكنون الآن في نص العالم. أما الاهتمام بقراءة هذا النص فهو مهمة الإنسان وقراره في رأي جادامر. وكتاب «الحقيقة والمنهج» يحتوى على توضيح لهذه القراءة.

ظهر كتاب «الحقيقة والمنهج»، الذي سماه أنصار جادامر ببساطة «المذهل»، عام ١٩٦٠م، وكان الهدية، التي أهداها جادامر لنفسه بمناسبة عيد ميلاده الستين. لم يكن هناك الكثير الذي يشير إلى أن هذا الكتاب سيكون ذات مرة ضمن الأعمال الفلسفية الرائدة للقرن العشرين الميلادي. ففي عام ١٩٦١م بيعت ٦٩٧ نسخة من الكتاب، وفي عام ١٩٦٢م كانوا ٧٤٩ نسخة، أما في عام ١٩٦٣م فقد بلغت النسخ المبيعة بالكاد ٦٤٧. لقد عاب القائلون بالنظرية العلمية والقائلون بمذهب العقلانية النقدية على تضاد جادامر بين فهم الحقيقة والإجراء المنهجي للعلوم؛ أنه ليس له سند؛ لأن العلوم تنطلق دائما أيضا باستنتاج مذهب النسبية، الذي نشأ من أن جادامر لم يعد لديه دليل مادي للتفريق بين التراث الجيد والتراث الردئ. أما ممثلوا الماركسية الجديدة من مدرسة فرانكفورت فقد عابوا بالتوافق مع ذلك على كتاب «الحقيقة والمنهج» أنه يعبر عن علاقة تقليدية غير نقدية بالتراث.

لقد أظهر الكتاب تأثيرا كبيرا في علم الأدب والنقد الفني. كما أثر تأثيرا فائقا على ما يسمى «علم جمال الاستقبال»، الذي فيه يتم استنتاج العمل الأدبي والفني من وضع التواصل، الذي يوجد فيه هذا العمل مع القارئ والمشاهد.

بخطة «اندماج الآفاق» نال كتاب «الحقيقة والمنهج» أخيرا اعتراف الفلسفة أيضا به واستحسانه كنظرية للتواصل بين مختلف العلوم وفروعها؛ لكن بالأخص بين صور العالم المختلفة و »أنواع الخطاب» المتعددة. حتى

يورجين هابرماس نفسه؛ فيلسوف بارز من مدرسة فرانكفورت وناقد مبكر للكتاب، قد جعل في كتابه الهام «نظرية العمل التواصلى» استنادا إلى جادامر اللغة والتواصل أساسا لنظرية اجتماعية، يحتل مكان الصدارة فيها التفاهم والتوافق بين المواطنين.

أما أن فهم الفن يعتبر مثلا أعلى للفهم في مجال الفلسفة، فقد أخذ بذلك فيما بعد الحداثة كل من جاك دريدا وريتشارد رورتى. ففي «تأويله العلمي» المبني على تأويل جادامر، عارض رورتى المطلب الجماهيرى العام للفلسفة واستبدل به فكرة الحديث المشترك بين مختلف المنطلقات الفلسفية.

بنظريته في أن كل فهم يرتكز على التبادل التنوعى للسؤال والإجابة، وفي هذا الفهم أربط أفقى الخاص بأفق الإنسان المقابل لي، يعتبر كتاب «الحقيقة والمنهج» ليس فقط أداة وقائية ضد التعصب للعقيدة؛ وإنما يتضمن أيضا أهم اقتراح لأسلوب عمل الفلسفة حتى الآن على الإطلاق؛ وهو دفع الاتجاهات الفكرية المختلفة للحديث مع بعضها البعض، ومقاومة «صراع الحضارات» بحوار الحضارات.

الطبعات:

HANS-GEORG GADAMER: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1975.

الفوضى تصبح فلسفة

باول فويارآبيند: ضد قهر المنهجية (١٩٧٥م)

حيثما توجد تقاليد وقواعد أو قوانين، يوجد دائما أيضا أناس ينصرفون عنها ويشككون في مشروعيتها أو حتى أنهم أحيانا يبدأون الحرب ضدها. فالمتمردون والخارجون على الجماعة ظهروا أيضا في الفلسفة. على سبيل المثال أتباع الفلسفة الكلبية في العصور القديمة ومنهم ديوجينيس الشهير رفضوا أي نظرية وبينوا قناعاتهم من خلال حياة عملية غير تقليدية. فماكس شتيرنر، أحد الفلاسفة الرواد للفوضوية الحديثة، تمرد في القرن التاسع عشر الميلادي ضد أي نوع من السيطرة على الفرد من خلال السلطات والمرجعيات الاجتماعية أوالدينية أو السياسية.

يعتبر باول فايارآبيند من بين المتمردين الفلاسفة في القرن العشرين وأكثرهم تطرفا. فهو بكتابه «ضد قهر المنهجية» لم يشكك فقط في القناعات الفلسفية والعلمية السائدة؛ وإنما انقلب على مجمل تراث الجهد المعرفي العقلي، الذي حدد مسار الفلسفة والعلم الغربيين منذ العصور القديمة. اتهم فايارآبيند هذا التراث بأنه قد تحول إلى أورثوذوكسية جديدة، تحرم كل الأشكال الأخرى لمعرفة العالم وتضطهدها. كما يبين بالعنوان الجانبي لكتابه «وصف موجز لنظرية معرفية فوضوية» أنه يتبع عمدا التراث الفوضوى الناقد للسلطة.

لفوضوية النظرية المعرفية هذه صلة أكبر بالاتجاه الفني للدادية كحركة فوضوية في الفن والأدب أكثر من صلتها بالفوضوية السياسية طبقا لكلام فايارآبيند نفسه. فليس للدادية برنامج ولا تقبل أي قواعد. إنها تستخدم تاريخ الفن كمحجر، تستقطع منه أجزاءا، وتركبها من جديد بطريقة القص واللصق. فهي تقوض كل مسعى لتحديد مفهومنا للفن بأي طريقة.

يتخذ فايارآبيند مثل هذا الموقف الهدام تجاه النظرية العلمية. فهي بادعائها وجود منهج، يمكن به ضمان التقدم المعرفي للعلوم، أثبتت أنها «إحدى صور العته غير المعروفة حتى الآن». لقد وضع شعارا لمقالته «في الطريق إلى نظرية معرفة دادية»، التي صاغ فيها بعض أفكاره الأساسية، هو استشهاد من الدادى هانز آرب يقول: «يجعل الدادى المنظر العلمي يشعر بالاضطراب، بل بزلزال قوى، لدرجة أن تبدأ أجراسه في الرنين، ونظرياته في تقطيب الجبين، وشرفه الأكاديمي في التلوث».

لقد كتب باول فايارآبيند بعمله «ضد قهر المنهج» البيان الدادى (الفوضوى) للفلسفة الحديثة. ينبغي أن يتم إزاحة العلم من على العرش، الذي وضع عليه كراع مزعوم للحقيقة. كما ينبغي أن يحل محل المجال المحدد لـ«المنهج العلمي» والمبارك من مرجعيات النظرية العلمية ملعب مغامرات لمختلف الجهود المعرفية، التي تستلهم أيضا الفن والدين والأساطير. فالحد الفاصل بين «العقلانية» و«اللاعقلانية» ينبغي إزالته وكشف الخدع الفاسدة للعلوم المنتهجة للعقلانية ادعاءا. لقد سجل فايارآبيند بكتاب «ضد قهر المنهج» اسمه في تاريخ الفلسفة الحديثة كصاحب رأى مغاير له أهمية كبرى وتأثير فائق.

لم يكن ميله إلى الخروج عن التيار الرئيس صفته منذ مولده مطلقا. لقد شب في الطبقة المتوسطة بمدينة فيينا وكان ـ كما أكد بنفسه دائما ـ مسلحا بـ «فم كبير»، ولفت الشاب فويارآبيند الأنظار إليه بسلوكه

المظهرى وبموهبته الفائقة أكثر مما لفتها بالتمرد. أيضا عندما كان ضابطا شابا في الجيش الألماني أثناء الحرب العالمية الثانية خرج بإصابة حربية صعبة، وليس بموقف اجتماعي نقدى ضد السلطات والمرجعيات. كانت دراسته في فيينا ما بعد الحرب مركزة على العلوم الطبيعية وبالأخص الفيزياء والفلك؛ لكنها اشتملت أيضا على مجالات علمية أخرى مثل التاريخ والفلسفة. فقد كان فاريارآبيند موهبة متعددة الاهتمامات والاتجاهات.

ظلت الموسيقى أحد مجالات ولعه. لقد تدرب في سنوات شبابه على الغناء، وظل طيلة حياته يشاهد عروض الأوبرا والمسرح بحماس وإعجاب. فالفن بطريقته العفوية الحدسية والحسية في فهم العالم، ظل عنده مثلا يقتدى به أيضا بالنسبة للفلسفة.

إن التراث الفلسفي، الذي أثر فيه أولا، كان تراث المذهب التجريبي؛ ومن ثم المفهوم الذي صاغه كل من جون لوك وديفيد هيوم في عصر النهضة، الذي يرى أصل العلم كله في التجربة. في بدايات القرن العشرين الميلادي تكونت في فيينا ما تسمى «حلقة فيينا»، وهي تجمع غير محكم من الفلاسفة وعلماء الطبيعة، الذين أرادوا تأسيس مذهب تجريبى حديث، حاولوا به تحرير الفلسفة من التأملات النظرية الغيبية وربطها منهجيا بالعلوم الطبيعية والرياضيات. لقد روج ممثلوها لفكرة أنه يجب أن يكون لكل معرفة أصلها إما في المنطق أو في الملاحظة. فانطلاقا مما يسمى «بروتوكولا أو جملا أساسية»؛ أي بسيطة، ينبغي أن يتم استنتاج الحتميات العلمية «استقرائيا»؛ أي من خلال تعميم الملاحظات المنفردة.

لقد صار فايارآبيند تجريبيا نقديا، لم يتركه أبدا سؤال: ما الذي في العلم «عقلي» حقيقة؟ ففي أطروحته «في نظرية الجمل الأساسية»، التي حصل بها تحت إشراف فيكتور كرافت، العضو السابق في حلقة فيينا، على درجة الدكتوراة، ناقش بصورة نقدية النظرية القائلة بأن الجمل الأساسية البسيطة

هي أصل العلم المؤكد الثابت بالتجربة. بعد حصوله على الدكتوراة بوقت قصير في بعثة من المجمع البريطاني، انتقل إلى رعاية كارل بوبر المولود في فيينا، والذي كان يقوم بالتدريس في مدرسة العلوم الاقتصادية في لندن. صار بوبر عند فايارآبيند شخصية ذات شأن ونفود في مسيرته الفلسفية أولا كأستاذ وفيما بعد كخصم فلسفي.

لقد درس بوبر في عشرينات القرن العشرين الميلادي في محيط حلقة فيينا، لكنه تحول عما قريب إلى واحد من أشد نقادها حدة. فقد عارض في كتابه الهام المبكر «منطق البحث العلمي» كلا من نظرية الجمل الأساسية (البسيطة)، وأيضا مفهوم أن القوانين العلمية يتم الحصول عليها بالاستقراء. إن مذهب العقلانية النقدية الذي أسسه قد أخذ بـ «مذهب خضوع للخطأ». فالنظريات العلمية تفترق عن النظريات غير العلمية فقط في «إمكانية إثبات زيفها»؛ بمعنى أن الإنسان يمكن أن يفندها وينقضها من خلال التجربة. أما إثباتها فلن يستطيعه الانسان مطلقا. إنها مشروعات وخطط مبتكرة للعقل الإنساني وليست مشتقات من الخبرة. فالمنهج العقلي العلمي يقوم عند بوبر على أن الإنسان ينطلق من مشكلة معرفية واقعية ويطرح فرضية للحل، ثم بعد ذلك يخضع هذه الفرضية لاختبار التجربة.

يتم التقدم العلمي عند بوبر كعملية عقلية دائمة منسابة. فالنظرية القديمة تواجه صعوبات؛ عندما تظهر تجارب واكتشافات متزايدة لم تعد تستطيع توضيحها. وعند تراكم هذه التجارب تعتبر هذه النظرية زائفة. تبدأ النظرية الجديدة بـ «افتراضات» ذكية لتوضيح هذه الظواهر الجديدة. إنها تنحى النظرية القديمة؛ ليس فقط عندما تستطيع توضيح هذه الظواهر الجديدة؛ وإنما عندما تستطيع أيضا توضيح كل ما كانت النظرية القديمة قد وضحته بصورة مرضية حتى الآن. فالنظرية الجديدة تبنى على النظرية

القديمة؛ ذلك أن مضمون توضيحها يشمل مضمون توضيح النظرية القديمة ويتجاوزه. يعتبر تاريخ العلم طبقا لذلك عملية إصلاح مصححة لنفسها بصورة مستمرة، في مسيرتها تصبح النظريات «أكثر شبها بالحقيقة». المثل الشهير لذلك هو تنحية صورة العالم البطليموسية، التي تضع الأرض في مركز الكون، من خلال صورة مركزية الشمس للكون لكوبر نيكوس، التي كانت أكثر صلاحية لتوضيح حركة الكواكب المرصودة.

إن رؤية تاريخ العلم هذه، التي تتقدم من إثبات زيف إلى إثبات زيف، وتراكم بذلك الحقيقة دائما أكثر فأكثر، قد صارت محور نقد فايارآبيند لبوبر، الذي لم ينشأ إلا ببطء. لقد ظل فايارآبيند حتى ستينات القرن العشرين مناصرا لبوبر مثل الكثيرين من أصدقائه ومحاوريه. فقد شجع بوبر ابن وطنه الشاب القادم من فيينا على الترقى الوظيفي. وفي عام ١٩٥٣م ترجم فايارآبيند كتاب بوبر الهام في الفلسفة الاجتماعية «المجتمع المفتوح وأعداؤه» إلى اللغة الألمانية. أما عرض أن يعمل مساعدا لبوبر فقد رفضه بالطبع. وعندما حصل في النهاية عام ١٩٥٨م على منصب أستاذ في بيركلي بكاليفورنيا بدأ يتباعد فلسفيا عن بوبر أكثر فأكثر.

لقد بدأت المناقشة النقدية لأتباع بوبر مع أستاذهم بكتاب الأمريكي توماس صمويل كوهن «بنية الثورات العلمية» المنشور عام ١٩٦٢م. فكوهن، الذي استمع إلى بوبر في محاضرة له ضيفا على جامعة هارفارد، أنكر أن الانتقال من نظرية قديمة إلى نظرية جديدة يسير بطريقة عقلية. وتكاد لا توجد في تاريخ العلم حالة في رأيه، تم فيها تنحية النظرية القديمة من خلال نظرية جديدة، لأنه قد تم إثبات زيفها بهذه النظرية الجديدة. بل الأرجح أنه يجب على الإنسان التفريق بين نوعين من العلم: العلم «العادى»، الذي مازال أيضا يتمسك تقليديا زمنا طويلا بـ«نموذج» وبتوجه أساس نظرى، عندما يتم التشكيك فيه من خلال مشاهدات

واكتشافات جديدة، ومن خلال «المخالفات للقواعد»، ومن خلال علم «استثنائي»؛ علم في عصور وأوقات الأزمة؛ تتراكم فيها المخالفات للقواعد لدرجة حدوث ثورة في التفكير العلمي وتنحية القديم من خلال نموذج جديد. لكن «تغير النموذج» هذا لا يرد ويحدث بطريقة عقلية؛ فهو ليس نتيجة لعملية إصلاح تدريجية مستمرة؛ وإنما يحدث بطريقة انقلاب ثورى على نظام حكم. كما أن النموذج الجديد ينجح غالبا في الانتشار عندما لا تكون للنظرية الجديدة قيمة أكبر من القيمة التي للنظرية القديمة. فليست الحجج والحقائق هي التي تلعب في ذلك دورا كبيرا في رأي كوهن؛ وإنما خطوات وطريقة التنظيم والترويج والدعاية.

بعد أن وضح بوبر مرة أخرى مفهومه لتقدم المعرفة في العلم في كتابه «افتراضات وتفنيدات» المنشور عام ١٩٦٣م، نظم إمرى لاكاتوس - مساعد بوبر لسنوات طويل وصديق فايارآبيند المقرب - عام ١٩٦٥م في لندن مؤتمرا عن نظريات كوهن وبوبر. في هذا المؤتمر تنصل أيضا لاكاتوس من بوبر؛ لكنه ظل متمسكا بفكرة تقدم المعرفة العقلي. لكن هذا لم يعد ينشأ في رأيه من خلال إثبات زيف النظريات كل على حدة؛ وإنما من خلال تغير ما يسمى «خطط البحث». وخطة البحث هي عبارة عن حزمة من النظريات مترابطة مع بعضها من خلال «نواة صلبة» لفرضيات مشتركة.

كان فايارآبيند حينها هو الذي قام بالقطيعة الحاسمة مع بوبر. فهو قد اعتقد مثل كوهن أن تبديل النظريات يتم بطريقة عقلانية. لكن ادعاء العلم سلطة التوضيح فوق العقل والمعرفة والحقيقة قد صار عنده مريبا بصورة متزايدة. كان متأثرا في ذلك باثنين من المفكرين هما: جون سيتوارت ميل ونظريته في الحرية، ولودفيج فيتجينشتاين وفكرته عن «تشكيلات اللغة».

في مقالته المبدئية «عن الحرية» (١٨٥٩م) دافع جون ستيوارت ميل - أبو الليبرالية الإنجليزية الحديثة - عن تعددية أشكال وصور الحياة الفردية،

التي توجد متساوية بجوار بعضها، والتي ينبغي أن تظل بعيدا عن قبضة سلطات الدولة. ومن ناحية أخرى صاغ فيتجينشتاين في آخر كتبه «بحوث فلسفية» المنشور عام ١٩٥١م النظرية القائلة أن معنى التعبيرات اللغوية مرتبط بالاستخدام، ويتم تقديمه في النهاية من خلال الإطار الثقافي لتشكيلة اللغة. لم يسحب فايارآبيند هذا حينئذ على العلاقات بين النظريات العلمية فقط؛ وإنما أيضا على العلاقة بين العلم وبين الأشكال والصور الأخرى غير العقلية لتوضيح العالم. وطبقا لذلك يعتبر العلم أيضا واحدا فقط من تشكيلات وصياغات لغوية كثيرة، لا يستحق أي أفضلية على «تشكيلات لغة» مغايرة مثل الفن والدين وما إلى ذلك. فمن قراءته لميل وفيتجينشتاين طور فايارآبيند شكله الخاص المتطرف للتعدد الفلسفي.

مدفوعا بثورة الشباب عام ١٩٦٨م، التي كانت بيركلي أحد منطلقاتها، انزلق فايارآبيند عاشق المسرح والدعاية الضخمة أكثر فأكثر في دور المستفز، الذي أراد التعالى والغطرسة على العمل العلمي التقليدي. لقد قرأ ماوتسى تونج ولينين، وظهر في مآدب ومناسبات عامة مرتديا معطفا عسكريا قديما. كما أنه أخذ يلقى محاضراته؛ ليغيظ إدارة الجامعة، خارج الجامعة في المبانى العامة، حيث كان يترك الطلاب يتحدثون ويقوم هو نفسه بإدارة الحوار فقط. ففايارآبيند كان يقوم بإخراج حفلاته العلمية ونفسه أيضا كواقعة أو حادثة.

لقد نشأت وقتئذ مع إمرى لاكاتوس علاقة حوارية وثيقة بصورة خاصة. ففي أواخر ستينات القرن العشرين تبادل كل من لاكاتوس وفايارآبيند الرأي في مواقفهم المختلفة من خلال خطابات لا تعد ولا تحصى، حتى طلب لاكاتوس من فايارآبيند في النهاية أن يدون آراءه كتابة. بذلك نشأت فكرة كتاب يهدف إلى توثيق الحوار الذي دار ويدور بينهما. لقد أخذ

لاكاتوس في ذلك دور «العقلاني»؛ بينما كان على فايارآبيند أن يقوم بدور «غير العقلاني»، الذي اكتشف دائما أكثر فاكثر الأقوال المتناقضة في تاريخ العلم. كان المخطط تأليف كتاب نقدى، نوع من الحوار والجدال الشخصي؛ لكن أيضا في سياق التراث (الدادى) الفوضوى المتمرد، قص ولصق غير منظم من أدلة وأمثلة لحالات. أما العنوان الأصلي باللغة الإنجليزية «Against Method» (ضد قهر المنهجية) فقد اختاره فايارآبيند استنادا إلى المقال المشهور المنشور عام ١٩٦٤م «Against Interpretation» (ضد قهر الشرح) للكاتبة الأمريكية سوزان زونتاج، الذي كان موجها ضد حنق التحليل والشرح الأكاديمي، وطالب بان ندع العمل الأدبي أو الفني نفسه يتكلم.

في عام ١٩٧٠م ظهر «Against Method» (ضد قهر المنهجية) كمقال كبير في مجلة أمريكية متخصصة. بعد توسيعه وتعميقه عدة مرات كان ينبغي أن تحتوى صيغة الكتاب على ردود لاكاتوس وإجاباته. لكن هذا لم يعد ممكنا؛ لأن لاكاتوس توفى فجاة عام ١٩٧٤م. وهكذا يبدأ كتاب «ضد قهر المنهجية» برثاء للصديق وباستحضار قصة النشر، التي تعتبر نموذجا للفوضى عند فايارآبيند: «كان مخطوط القسم الخاص بي من الكتاب قد تم الانتهاء منه عام ١٩٧٢م وأرسلته إلى لندن. هناك اختفى الكتاب بطريقة غامضة. إمرى لاكاتوس، الذي كان يحب الحركات المثيرة، قام بإبلاغ الشرطة الدولية، وبالفعل وجدت الشرطة الدولية مخطوطى وأرسلته لي. لقد أعدت قراءته مرة أخرى وأعدت صياغته إلى حد كبير. وفي فبراير من عام ١٩٧٤م، بعد أن أنتهيت من مراجعتى للكتاب بعدة أسابيع لا غير، مات إمرى لاكاتوس. حينئذ نشرت القسم الخاص بى من الكتاب بدون إجاباته».

يكشف فايارآبيند لقرائه دائما وبصورة متكررة أن حججه ذات طبيعة عسكرية (استراتيجية) قبل كل شيء. وهو يسمى نفسه لذلك «عميلا سريا»، الذي ليس مقصده التبشير بحقائق جديدة؛ وإنما مقصده الإعداد لنسف وظيفة وموقف المذهب العقلاني القديم، الذي يضم إليه سلسلة طويلة من الفلاسفة تبدأ برينيه ديكارت في القرن السابع عشر وتنتهى ببوبر ولاكاتوس.

يعتقد فايارآبيند أيضا مثل كوهن أن النظريات العلمية لا يتم تبديلها إذن عندما يتم إثبات زيفها. فلا توجد نظرية واحدة تتفق مع كل الحقائق في مجالها. وكثير من النظريات «القديمة» المهملة احتوت غالبا على أفكار مازالت خصبة يمكن إعادة تنشيطها. إن تاريخ العلم لا يبدى تطورا تقدميا مستقيما؛ وإنما هو عملية في غاية التعقيد؛ تحدث فيها مكاسب كما تحدث أيضا خسائر. ما السبب إذن في أن نظرية ترفض على أنها منتهية ويتم قبول نظرية جديدة على أنها أفضل؟

يتناول فايارأبيند في ذلك بالتفصيل المثال، الذي قد ناقشه أيضا بوبر؛ وهو إحلال صورة العالم عند كوبر نيكوس محل صورة العالم البطليموسية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. ما السبب الحقيقي في التخلى عن نظرية الأرض الثابتة والشمس التي تدور حولها لصالح إدراك أن الشمس هي مركز نظام حركة الكواكب؟ الكل يعترف بأن ملاحظات ومؤلفات عالم الفلك الإيطالي جاليليو جاليلاى قد لعبت في ذلك الدور الحاسم. فكتاب جاليلاى «حوار في نظامى العالم الأساسين» المنشور عام ١٦٣٢م قد خدم فايارآبيند كأساس لبرهان أن جاليلاى لم يسوق صورة العالم الجديدة عقليا مطلقا؛ وإنما روج لها بحيل فنية في الحجج مشكوك فيها.

لقد كان ما ينبغي أن يخدم أىّ عالم كأساس لنظريته ضد جاليلاى

نفسه؛ ألا وهو المشاهدة الواقعية. فلو كانت الأرض تتحرك حقا ـ هكذا عارضه خصومه ـ لما سمح ذلك لحجر ساقط من برج أن يكون له مسار سقوط مستقيم؛ وإنما يتحتم أن يكون له مسار سقوط معوج. لكن الحجر يسقط في خط مستقيم يستطيع كل إنسان أن يراه. لذلك لا يمكن أن تكون الأرض متحركة.

يتَّبع خصوم جاليلاي في رأي فايارآبيند هنا فهما معينا للحركة. فالحركة عندهم دائما هي ما يمكن رؤيته أمام خلفية ثابتة: الحجر الساقط أمام خلفية البرج الثابت أو الغزلان الراكضة أمام خلفية الغابة.

يقدم جاليلاى مفهوما آخر للحركة؛ هو مفهوم الحركة النسبية. فلنتصور أنفسنا أننا نجلس في قطار يقف في محطة. عندما ننظر يسارا عبر الشباك نرى رصيفا. وعندما ننظر يمينا إلى الخارج نرى أيضا قطارا متوقفا. ولنفترض أن كلا القطارين تحركا في نفس الوقت وبنفس السرعة؛ فإننا سنرى حركة قطارنا فقط عندما ننظر من الشباك الأيسر. وعندما ننظر إلى اليمين سيبدو أن قطارنا متوقف. ومع ذلك فهو يتحرك.

تعتبر الحركة النسبية فقط عند جاليلاى هي «المشاهدة للعالم منهجيا» أي كعملية تفاعلية واضحة. فنحن لا نستطيع إذن أن نشاهد الحركات التي تشارك فيها الأشياء بنفس المقدار. لقد خدمه آنئذ هذا المفهوم الجديد للحركة؛ لتوضيح الحجر الساقط. فالمسار المعوج للحجر ليس مرئيا لنا؛ لأنه بدأ أمام خلفية حركة أخرى؛ ألا وهي حركة البرج المنبثقة من حركة الأرض. لقد سمى فايارآبيند، الذي كان يحب المغالاة والتطرف، هذا التغير لأساس الشرح والتحليل الذي قام به جاليلاى «ألاعيب دعائية» طبقا للشعار القائل: صحيح أن الإنسان قد لاحظ بصورة صحيحة؛ إلا أن الشيء يجب رؤيته في سياق آخر للملاحظة.

يسوق فايارآبيند مثالا إضافيا لطريقة جاليلاى في إنجاح نظرية كوبر

نيكوس بمساعدة الحيل الواهية. يقول خصوم جاليلاى: لو أن كواكب مثل الزهرة والمريخ تدور حول الشمس، لتحتم عليها، عندما تتحرك أمام الشمس، أن تبدو لنا أكبر نحو أربعين مرة وبذلك أزهى بنفس النسبة عما هي عليه عندما تتحرك خلف الشمس. لكننا عندما نراقب السماء؛ فإنها تبدو ثابتة الضوء والحجم.

أيضا هنا لا يعترض جاليلاى على الملاحظة؛ لكنه يغير أساسها ومنطقها. فهو يطلب من خصومه أن يشاهدوا الكواكب بأداة جديدة هي المنظار (التليسكوب). لكن تفوق الملاحظة بالمنظار مقابل الملاحظة بالحواس العادية (العين المجردة) لم يكن موضع اتفاق. ففي المنظار (التليسكوب) ـ كما يقول فايارآبيند ـ «تبدو ظواهر اصطناعية ومتناقضة، كما أن بعض نتائج الملاحظة يمكن نقضها من خلال النظر المعتاد بالعين المجردة». لكن جاليلاى يرى أن للمنظار (التليسكوب) فائدة لا تقدر بثمن؛ هي أن الإنسان أمكنه بواسطته معرفة التغيرات الكبرى للمريخ والزهرة، وبذلك استطاع تأكيد نظرية كوبر نيكوس. فدفاعه عن المنظار (التليسكوب) كأساس ومنطلق جديد للملاحظة كان إذن ذا طبيعة تنظيمية دبلوماسية.

لا يعتبر مثل هذا الإجراء التنظيمي الدبلوماسي (التكتيكي) «غير العقلاني» نموذجيا فقط عند فايارآبيند؛ وإنما أيضا غير ميسر للعلم. فلو أن جاليلاى ـ كما يرى فايارآبيند ـ قد تمسك بالإجراء والعمل العقلاني، لما أمكنه مطلقا أن يصل إلى ما وصل إليه. فلا توجد أي قاعدة لم يتم تجريحها في وقت مًّا. إن المشاهدة تنحاز غالبا إلى جانب التزمت العلمي؛ بينما يصل المجدون إلى معارفهم الصحيحة بالطريقة «المناقضة للاستقراء». فبعكس الاستقرائي، حيث ينطلق الإنسان من معلومات مؤكدة، ومن هناك يدلل على حتميات عامة، تعنى مناقضة الاستقراء؛ أن الإنسان يؤيد موقفا

يبدو أضعف؛ بأن يطرح في هذا المجال فرضية، تكاد تناقض الحقائق المعروفة. فقط في ضوء النظريات الجديدة غير المتزمتة يكون العثور على حقائق جديدة ممكنا في رأي فايارآبيند. غالبا لا تتأكد مثل طريقة العمل هذه المناقضة للاستقراء إلا متأخرا. لذلك تعتبر طريقة عمل جاليلاى عند فايارآبيند مثمرة؛ لأنها كانت مناقضة للاستقراء، ولأنها من ثَمَّ لم تتبع الحقائق البادية الوضوح؛ وإنما من خلال طريقة نظر جديدة ـ كما في حالة المريخ والزهرة ـ أثمرت معلومات جديدة.

« لا وجه لمقارنة » النظريات الجديدة بالنظريات القديمة؛ بمعنى أنها لا يمكن أن تتوافق بمفهوم أنها توجد متجاورة، دون أن تكون مقارنة قربها من الحقيقة ممكنة. تعتبر هذه الحالة في تاريخ العلم عند فايارآبيند هي القاعدة وليست الاستثناء. إنها نظريات يبدو فقط أنها تتحدث نفس اللغة. فعندما يدور الحديث في فيزياء نيوتن عن « طاقة » يكون المقصود بذلك شيئا مختلفا تماما عما هو في النظرية النسبية عند آينشتاين. فأى مقياس مازال إذن يمكن أن يوجد لماهية الحقيقة الأسمى لنظرية؟

إن شأن النظريات العلمية تجاه بعضها البعض يشبه غالبا حال اللغات المختلفة. وعلى ذلك لا أحد يستطيع أن يدعى أن اللغة الإنجليزية تدرك العالم أفضل من اللغة الهولندية أو السويدية. إنها تدرك العالم بصورة مختلفة فقط. وبهذا المفهوم بالضبط تحدث فيتجينشتاين عن « تشكيلات لغوية » مختلفة قائمة بجوار بعضها.

على نقيض ما زعمه بوبر لا يشمل إذن مضمون توضيح نظرية جديدة بالضرورة مضمون النظرية القديمة. بل الأرجح أننا نستطيع فقط من خلال تنافس النظريات، التي يمكن أيضا أن تتناقض، أن نوسع نظرتنا للعالم. فإزاحة النظريات القديمة من خلال النظريات الجديدة لا تتم كما اعتقد بوبر من خلال عملية تخمين وإلغاء؛ وإنما هي نتيجة خطط خيالية مبتكرة.

يطالب فايارآبيند بصراع المناهج والنظريات التنافسى، الذي جعله أيضا يتجاوز كوهن. فكوهن كان مازال رغم كل شى متمسكا بأنه يوجد شيء ما مثل تقدم المعرفة في العلم، حتى لو كان لم يجعله متوقفا على عقلانية. لكن لو لم يكن هناك وجه «لمقارنة» النظريات، ولم تعد مقارنة مضمون حقيقتها ممكنة، فسوف يصير تاريخ العلم «بحرا متزايدا دائما مع إمكانيات شرسة»، صحيح أنها تساعد في توسعة مجال وعينا؛ لكنها لا تدنينا من أي «نظرية مثالية».

أما إذا ما تم إنكار أن هناك منهج يسرى على كل العلوم، وإذا ما تم العدول عن الحقيقة كهدف للبحث العلمي، فلا يعود أيضا ممكنا إدراك بأي حق ينبغي أن يتم تفضيل العلم على تفسيرات العالم الأخرى مثل الأساطير والخرافات والتفسيرات الدينية للعالم، وبذلك يعتبر حق التمثيل المنفرد للعلم ليس إلا عقيدة (ايديولوجية).

إثر فيتجينشتاين وميل يصل فايارآبيند إلى تعددية الجهود المعرفية وتفسيرات العالم المختلفة. إنه يجب أن يظل أمر أىّ تفسير يعتنق بيد كل واحد بذاته. ولأنه أيضا لا توجد أي حجج عقلية للإجابة على لماذا ينبغي تفضيل تفسير للعالم على آخر، تعتبر هذه التعددية أيضا نسبية. فمن انصرف مرة واحدة ـ كما يقول فايارآبيند ـ عن «النزعة إلى الأمان العقلي في صورة وضوح ودقة و«موضوعية» و«حقيقة»؛ فإنه سيدرك أنه يوجد مبدأ واحد فقط؛ هو الذي يمكن القول به واتباعه تحت كل الظروف وفي كل مراحل التطور الإنساني. إنه مبدأ: كل شيء ممكن (Anything Goes)».

«Anything Goes» «كل شيء ممكن» أو كما يترجم فايارآبيند بشئ من العناد «افعل ما تشاء» لا يعتبر ـ كما يؤكد هو ـ مبدأه الذاتي.

إنه بالأحرى نتيجة تفكيك نظرية العلم العقلانية، ونتيجة التحطيم المنظم لكل أنواع يقينها. كما أن هذا المبدأ يعبر عن الإدراك، الذي يجب أن يذعن له العقلاني، الذي باء بالفشل والخيبة. أما فايارآبيند نفسه فلم يعد يريد مطلقا وضع أي مبادئ أو قواعد جديدة. فهو يعلن الوداع من أي منهج له سريان عام.

يوضح فايارآبيند في نهاية كتابه النتائج الاجتماعية والسياسية لموقفه. عندما يفقد العلم احتكاره لمناهج البحث، فإنه أيضا لم يعد له حق في أن تدعمه الدولة وتشجعه بطريقة متميزة. فكما أن الكنيسة والدولة صارتا منفصلتين، يجب على ذلك أن يتم أيضا فصل كل من العلم والدولة عن بعضهما. يجب نزع سلطة من يسمون «الخبراء الأكاديميين»، وأن يتم إخضاعهم لمراقبة المؤسسات الديمقراطية. كما ينبغي على المؤسسات العلمية والتعليمية أن تنفتح على كل المناهج وتفسيرات العالم المتاحة؛ سواء كانت الطب الصيني أو أساطير قبيلة بوبلو من الهنود الحمر. فالنتيجة النهائية، التي توصل إليها فايارآبيند تقول: «عندما نريد فهم الطبيعة ونريد السيطرة على محيطنا المادي؛ فإنه يجب علينا إذن أن نستخدم ونطبق كل الأفكار وكل المناهج وليس فقط جزءاً صغيرا منها».

رغم أن دور نشر جامعية مشهورة بذلت مجهوداتها في الحصول على المخطوط، إلا أن فايارآبيند نشر الكتاب عام ١٩٧٥م في دار نشر يسارية صغيرة تقدم خدمات بديلة هي New Left Books كتب يسارية جديدة. ولم يكن هذا من باب الصدفة. فالكتاب يتنفس منهج عدم السير متعدد الألوان مع التيار، المنتمى لثورة الطلاب عام ١٩٦٨م، كما لم يتنفسه كتاب فلسفي آخر، رغم أنه لا يتضمن نقدا ماركسيا للرأسمالية؛ وإنما يحتوى على نقد متطرف للعلم وللعقل.

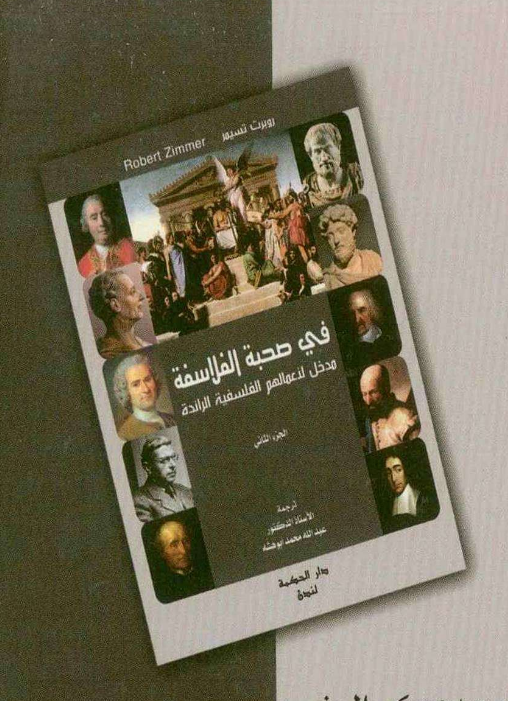
لقد كان من دوافع ابتهاج المؤلف أن أصبح لكتاب «ضد قهر المنهجية»

تأثير جماهيري فعال، كما كان له وقع قنبلة كريهة الرائحة في الأوساط الفلسفية المؤسسية. عدد من الفلاسفة، الذي عرفوا فايارآبيند في السنوات الماضية وكانوا يقدرونه، نظروا إليه الآن على أنه دجال وابتعدوا عنه. كما أشار آخرون محذرين إلى أن فايارآبيند اتخذ في الحقيقة سلوك عدوّ التنوير كنوع من الاستفزاز فقط. لقد كان أقرب إلى الحر (الليبرالي) المتطرف، الذي وسع ومدد الريبة الليبرالية الأصلية ضد الدولة لتشمل مؤسسة العلم المنيعة حتى ذلك الحين.

لكن يظل نقده للعلم في القرن العشرين الميلادي ـ بجانب محاولات أخرى عديدة ـ هو الذي لفت الأنظار إلى حدود وعجز العقلانية التقليدية. كما يقدم الكتاب متوازيات للنقد العقائدي (الإيديولوجي) من جانب مدرسة فرانكفورت، وأيضا لنقد العقل من قبل اتجاه ما بعد الحداثة. فبمفهوم انفتاح الحدود العلمية والثقافية لم يرتق نداؤه بتعدد المناهج بالمناقشة داخل الفلسفة فقط؛ وإنما أيضا في العلوم الأخرى كل على حدة مثل علم الشعوب البدائية (إتنولوجي).

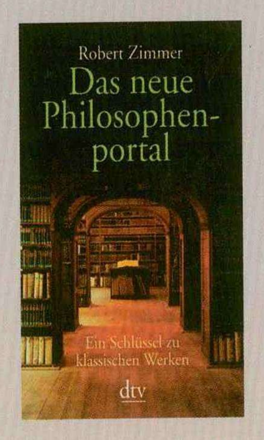
إن محاسبة فايارآبيند للتقاليد العقلانية وتراثها في الفكر الغربي لم تضعفه بالضرورة؛ بل على العكس. فكتاب «ضد قهر المنهج» يمكن أن يقرأ على أنه دليل وبرهان على انفتاح هذه التقاليد وتراثها، وعلى قدرتها على التجدد من خلال نقد ذاتي متطرف. كما أن كتاب «ضد قهر المنهج» قد أعاد تذكير الفلسفة مرة أخرى في حدة مستفزة؛ بأنه غير مسموح بوجود أية أبقار مقدسة فيها.

الطبعات:
PAUL FEYERABEND: Wider den Methodenzwang. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.



تنفتح بوابة الفلاسفة مرة أخرى ويدعوكم الجزء الثاني من «في صحبة الفلاسفة» لرؤية ثمانية عشر كتاباً مركزياً هاماً على امتداد تاريخ الفلسفة هي: «ما وراء الطبيعة» لأرسطو، و«تأملات الذات» لمارك أوريل، و«مواساة الفلسفة» لبوتييوس، و«مجمل علم اللاهوت» لتوماس الأكويني، و«الجهل العارف» لنيكولاوس فون كوويس، و«عملاق البحر» لتوماس هوبس، و«علم الأخلاق» لباروخ دى سبينوزا، و«بحث في العقل الإنساني» لدافيد هيوم، و«من روح القوانين» لشارل. لوى دو مونتيسكيو، و«إميل» لجان جاك روسو، و«علم وصف ظواهر العقل» لفريدريش هيجيل، و«جوهر المسيحية» للودفيج فويرباخ، و«عن الحرية» لجون ستيوارت ميل، و«أفول حضارة الغرب» لأوزوالد شبينجلر، و«الوجود والعدم» لجان بول سارتر، و«جدلية التنوير» لماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، و«الحقيقة والمنهج» لهانز. جيورج جادامر، و«ضد قهر المنهجية» لباول فايارآبيند.

لقد أعد روبرت تسيمر وعرض الكتب «الصعبة» بصورة واضحة وميسرة للقارئ العادى والمتخصص. فمداخله للكتب تمثل أيضا إغراءاً بالاطلاع على أصول هذه الكتب والتعمق فيها.



dtv



DAR ALHIKMA
Publishing and Distribution
88 Chalton Street
London NW1 1HJ
Tel: 44 (0) 20 7383 4037
Fax: 44 (0) 20 7383 0116
Email: hikma_uk@yahoo.co.uk
Web site: www.hikma.co.uk
ISBN
978 1 908918 33 8

